Bernardo Souvirón

Hijos de Homero

Un viaje personal por el alba de Occidente

Historia
Alianza Editorial

3464259 ***

Firmemente convencido de la existencia de una cultura matriarcal en el área egea, cuyos restos visibles más importantes permanecen en la isla de Creta, BERNARDO SOUVIRÓN aborda en este libro los mecanismos que se utilizaron para sustituirla por un nuevo paradigma basado en el predominio del varón y de la guerra. En lo que representa UN VIAJE PERSONAL POR EL ALBA DE OCCIDENTE, el autor examina de forma amena y original los mitos y la mentalidad que se desprende de esas obras capitales que son la *Ilíada* y la *Odisea*. Los indicios que de este modo salen a la luz permiten postular sólidamente que esas monarquías micénicas que dominaron la antigua Grecia le dieron forma y desembocaron con el tiempo en la democracia ateniense, fundaron los cimientos de la sociedad occidental en la que vivimos, inadvertidamente, como verdaderos HIJOS DE HOMERO.

El libro de bolsillo
Humanidades
Historia

creative commons

Bernardo Souvirón

Hijos de Homero

Un viaje personal por el alba de Occidente

El libro de bolsillo
Historia
Alianza Editorial

Humanidades

Primera edición en «Libro singular»: 2006 (febrero)
Primera reimpresión, revisada: 2006 (mayo)
Primera edición en «Área de conocimiento: Humanidades»: 2008

Diseño de cubierta: Ángel Uriarte
Fotografía: A. Vázquez/Anaya. *Puerta de los Leones en Micenas*

Creative Commons

© Bernardo Souvirón Guijo, 2006
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2006, 2008
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 978-84-206-4930-6
Depósito legal: M. 9.633-2008
Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Coto de Doñana, 10. 28320 Pinto (Madrid)
Printed in Spain

SI QUIERE RECIBIR INFORMACIÓN PERIÓDICA SOBRE LAS NOVEDADES DE ALIANZA EDITORIAL, ENVÍE UN CORREO ELECTRÓNICO A LA DIRECCIÓN:

alianzaeditorial@anaya.es

Prólogo

Un nuevo libro sobre Grecia y los griegos. No cabe ninguna duda de que la sola mención de Grecia y los griegos resulta poderosamente evocadora. Pero ¿se puede hacer a estas alturas un nuevo libro sobre ese asunto que sea, al mismo tiempo, un libro nuevo? Porque –se diría– ya nos lo sabemos todo. O casi todo. Y, sin embargo, aún es posible hacer libros nuevos para el gran público, sí, pero también para quienes ya han leído mucho sobre ello. Veamos por qué.

Un libro nuevo se puede lograr si cumple, al menos, una de dos condiciones. Como primera condición, habría que exponer datos, interpretaciones, argumentos novedosos. ¿Es éste el caso? Digamos para empezar que Bernardo Souvirón no se ha propuesto escribir una historia de Grecia antigua; no es un manual al uso lo que tenemos entre manos. Ni siquiera se ha intentado trazar un ensayo sobre el significado de Grecia en relación a la cultura y civilización occidentales. Bernardo Souvirón ha querido moverse en un amplio arco temporal que –partiendo de la civilización minoica– termina descansando

en el momento en que la Grecia antigua se dispone a entrar en lo que llamamos época clásica. Es decir, se tratan en este libro cuestiones relativas a esa «civilización minoica», al «mundo micénico» que le siguió y a las sucesivas «Edad Oscura» y «Edad Arcaica», pues, a su modo de ver, forman esos cuatro amplios períodos de tiempo un entramado de extraordinaria complejidad pero que, de algún modo, puede explicar no poco no sólo de lo que fue la Grecia más esplendorosa, sino también algunos de los rasgos constitutivos de lo que terminó siendo Occidente. Se trata, pues, de unos momentos que, como ya anuncian las denominaciones con que las conocemos (Edad Oscura, época arcaica) resultan mucho menos conocidos que los que les siguieron. Por lo demás, hay en el panorama trazado en este libro la convicción de que la civilización minoica –y ya no sólo la micénica– resulta imprescindible para entender lo que vino después y dio en ser esa Grecia admirable y nutricia de lo que fue Occidente. Pero la posición de Bernardo Souvirón sobre esta cuestión se dibuja con nitidez: el mundo minoico fue quebrado violentamente por el micénico y su esencia quedó, en buena medida, diluida en lo que siguió, de modo que su modelo interesa más por ilustrar lo que pudo (y debió, en ánimo del autor) haber sido que por lo que pueda tener de precedente natural y necesario para que luego fuera posible el mundo micénico. Se sostiene la idea de que la civilización minoica fue esencialmente de estructura matriarcal y de convicciones pacíficas, de modo que a nuestros ojos se presenta como una luminosa estampa de vivos colores, palacios abiertos al mar, jardines llenos de flores y aves canoras, y seres humanos radiantes de felicidad. Los restos arqueológicos contribuyen a forjarnos esa idea; quizás la realidad fuera diferente. Obviamente, ese paisaje social

circunscrito a la isla de Creta supone un fuerte contraste con el subsiguiente mundo micénico, en que una estructura patriarcal de origen indoeuropeo y exógeno parece exigir una cultura de la guerra, radicalmente diferente. Hay, no obstante, entre ambos mundos algunos hilos aún no del todo desmadejados que impiden el cataclismo total: ambas sociedades conocen la escritura –la de los cretenses sigue siendo un misterio para nosotros– y ese fenómeno cultural es de unas consecuencias históricas irreversibles y absolutamente estructurantes de lo que luego sería Occidente.

Para nosotros, la sociedad micénica se nos ha dado a conocer a través de dos tipos de testimonios singularmente diferentes y que incluso pueden llegar a parecer difícilmente conciliables en ocasiones: de una parte contamos con numerosos restos arqueológicos que conciernen a todos los órdenes de una vida socialmente muy estructurada; y entre estos restos arqueológicos es preciso conceder cada vez más importancia a los testimonios sobre tablillas de barro en un código escriturario conocido como lineal B. Pues, a pesar de que se suele aceptar como axioma que una imagen vale más que mil palabras, los arqueólogos saben bien que donde haya unas pocas palabras bien interpretadas se pueden explicar con seguridad asombrosa mil imágenes.

Mas, junto a todos estos testimonios arqueológicos –y los hay de impactante belleza, como las murallas de Micenas– y de maravillosa factura –como los vasos de Vafio–, el mundo micénico nos ha sido dado a conocer gracias a los dos hermosos poemas homéricos, la *Ilíada* y la *Odisea,* las dos obras que inauguran, varios siglos después de la desaparición del mundo micénico, la historia de la literatura occidental y aún dos obras maestras de grandeza ini-

gualable. A través de sus miles de versos es posible penetrar con seguridad en los entresijos de esa sociedad micénica y se descubre una novedosa escala de valores y de jerarquización social, donde la esclavitud es un factor de sustentación social y económica y donde la mujer ha perdido el papel protagonista que desempeñaba en la etapa histórica inmediatamente anterior. En definitiva, es una sociedad que posee ya rasgos que nos resultan sumamente conocidos y que se mantendrán como constantes de nuestro mundo, unos hasta bien poco ha, otros aun todavía.

En este libro puede el lector encontrar una descripción de esa sociedad –la micénica– y de sus valores –que tanto se explicitan en la narración homérica de la guerra de Troya–. Pero tal vez merece especial atención cómo Bernardo Souvirón explica la función que esa espléndida constelación de mitos griegos que tanto han fascinado a los hombres de todos los tiempos y que aún hoy siguen ejerciendo un poderosísimo atractivo incluso sobre nuestros jóvenes, ha cumplido para que la aristocracia impusiera su escala de valores sobre el resto de una sociedad sometida. El análisis de algunos de ellos permite entender cómo se difunden, de manera eficaz y ya casi irreversible, esos valores, de modo que queda grabado –se diría que para siempre– en el imaginario colectivo el papel que debe desempeñar la mujer en el nuevo orden o cuál ha de ser la relación del individuo con el Estado.

Pero sin duda uno de los capítulos que más han de interesar a los lectores de este libro es el concerniente a la «Edad Oscura», esa misteriosa etapa de varios siglos de duración de la que apenas sabemos nada y que se empeña en esfumarse sin más ante nuestros deseos de saber. Quizás sea discutible la suposición de que los pueblos do-

rios que acabaron con el mundo micénico no vinieron de fuera, sino que representan una suerte de revolución interna; quizás sea una drástica solución eliminar tres siglos de historia con la argumentación de que la cronología relativa a esos momentos ha estado basada en cálculos erróneos, pero la mera posibilidad de que se puedan formular hipótesis tan atrevidas, basadas –eso sí– en testimonios e investigaciones, evidencia hasta qué punto hay margen aún para la investigación y hasta qué punto es necesario profundizar y discutir. La ciencia sigue viva y aún cabe esperar sorpresas. Este libro tiene el mérito de sugerir el conflicto y de abrir para muchos puertas que se suponían definitivamente cerradas.

El resultado de todo ello fue el nacimiento de una estructura social que habría de perdurar otro puñado de siglos y que habría de ofrecer a la Humanidad algunos de sus logros más fecundos, duraderos y estructurantes. Los valores cambian, los héroes se hacen ciudadanos, el ejercicio de la razón se adueña de los debates y de la reflexión, permitiendo con ello el progreso, el uso de la escritura –y consecuentemente el de la lectura– se extiende más allá de su función instrumental como testimonio de quehaceres administrativos, aparece la moneda como herramienta de cambio y, sobre todo, el individuo cobra conciencia de su historia y de sus padeceres, y comienza la aventura más apasionante, la que nos conduce al interior de nosotros mismos, a través de la introspección de los sentimientos o de la reflexión sobre nuestro ser, nuestro origen y nuestro destino. Por primera vez en la historia de Occidente la persona posee un espacio propio y distinto al grupo en el que se inserta su actividad, por primera vez se expresa el sentimiento del amor y sus contrarios –de modo que el matrimonio ya no es el único y doloroso encuentro en-

tre el hombre y la mujer–, el de la culpa y el del temor. Todo eso ocurre en unos siglos a los que llamamos arcaicos. Ha nacido Occidente.

Decía al principio de estas líneas que se podía cumplir una segunda condición para lograr un libro nuevo. Y esa segunda condición –perfectamente compatible con la primera– no es otra sino la capacidad del autor para contar cosas conocidas de modo diferente, de tal modo que sepan a nuevas. En realidad, si el arte del narrador logra crear en la imagen del lector un mundo coherente, bien trabado, comprensible y vivificador, sin duda nos encontramos ante un mundo nuevo, y el libro en que así se exponga será, necesariamente, un libro nuevo. En realidad, cualquier construcción interpretativa del pasado supone un grado destacado de subjetividad del autor. Es más, estoy convencido de que, cuando de mundos lejanos se trata, cuanto más coherente y comprensible resulta su explicación, más se debe a un mayor grado de implicación y, por tanto, de subjetivismo por parte del autor. Y eso no es malo, sino todo lo contrario, mientras no se oculten ni falsifiquen datos y testimonios. En suma, si un investigador no es capaz de construirse una imagen sólida de la realidad que pretende explicarnos, poco tiene que decirnos. En estos momentos abundan los estudios de detalle, las explicaciones sutiles y minuciosas de hechos y datos microscópicos, las descripciones exhaustivas de lo insignificante. Todo ello es necesario, sí; incluso es imprescindible. Pero de nada sirve si no se produce un poderoso ejercicio de síntesis que dé sentido a lo fragmentario y que estructure y vertebre en unidades superiores y de más amplio alcance lo reservado a unos pocos. La contextuali-

zación de los datos y la reconstrucción de los modelos es un ejercicio científico que exige tantas o más dotes intelectuales que el análisis y la disección. La ciencia avanza gracias a la sabia combinación de uno y otro métodos. Mas a nadie se le escapa que las presentaciones generales exigen selección de datos y testimonios y, por tanto, subjetividad. Ahí está la comunidad científica para denunciar arbitrariedades y para corregir desvíos. Más aún; hay que hacer un tercer esfuerzo para que la fíbula humilde extraída de un antiguo vertedero o la forma gramatical inesperada en un epígrafe recién encontrado alcancen a interesar a un público no necesariamente especialista ni especializado, sino simplemente con curiosidad intelectual. Es eso que llamamos divulgación, ardua tarea, no siempre apreciada por quienes apenas son capaces de moverse en análisis de corto recorrido. Y, sin embargo, no puede entenderse ni debería consentirse una actividad científica que no tenga vocación de llegar a interesar al cuerpo de la sociedad que la mantiene. El camino de ida y vuelta entre investigadores y sociedad, sociedad e investigadores, debe ser constantemente transitado. No siempre es así; es más, entre nosotros se ha recorrido mucho menos de lo que hubiera sido deseable y quizás por eso no siempre hemos sido bien entendidos o, más grave aún, no siempre ha sido bien entendido el significado de nuestro trabajo y el valor de nuestro objeto de estudio.

Bernardo Souvirón se muestra en este libro como un caso singular y como un ejemplo digno de ser imitado. No es este libro el resultado de unas impresiones rápidamente hilvanadas como consecuencia de unas lecturas precipitadas y de un par de viajes a la «escena del crimen». Compartimos hace ya más años de los que nos gusta reconocer aulas universitarias y estudios sobre Grecia y

Roma; y cuando digo «compartimos» sólo aquellos que hayan sabido de lo que significa la palabra «amistad» vivida en los años mozos y de lo que significa la palabra «pasión» aplicada al deseo de saber, podrán comprender el alcance de lo que digo. Pues, en efecto, desde entonces Bernardo Souvirón convirtió a Homero en la razón de su vida intelectual y a la antigua Grecia en su morada espiritual. Es este libro, pues, el fruto de una dilatadísima meditación sobre lo que significan el poeta y su tierra, sí, pero también de la huella que todo eso ha dejado en su alma. Y esa huella profunda e imborrable quiere compartirla con nosotros, y somos muchos los que, al escucharlo y al leerlo, descubrimos que también en nosotros está indeleblemente marcada esa huella. Naturalmente, cuando el espíritu está lleno de ávida curiosidad, la meditación se alimenta de lecturas numerosas que humedecen profundamente la tierra sembradía como la lluvia que cae paciente y constante. Además, Bernardo Souvirón se ha sometido durante decenios, por exigencias no sólo de su profesión sino también de su vocación, a la tarea de contar –sea en las aulas, sea con un micrófono en un estudio de radio– cómo esos saberes anidan en su alma y cómo su mente trata de darles orden y explicación transmisible y comprensible. En esto es, sin duda, un consumado maestro. Mil datos y testimonios, decenas de hipótesis, algunas experiencias personales han catalizado en esta hermosa construcción, en donde él nos explica de manera novedosa su propia visión de un mundo apasionante cuyo conocimiento nos permite entender mejor el nuestro, pues constituye una de sus raíces más fecundas y nutricias. Quizás haya quien vea las cosas de otro modo, quien discrepe en esto o en aquello, quien sea capaz de saber más de tal o cual punto, quien pueda aducir mejor autoridad

para la explicación de algún testimonio. *Non omnes omnia possumus*. Pero será difícil encontrar quien pueda construir con tanta vitalidad y quien pueda contarnos de manera tan diáfana y apasionada esta larga historia de los *hijos de Homero* y que concierne nada menos que al «alba de Occidente».

Ahora es ya momento de comenzar la lectura y de disfrutar de este viaje personal.

ANTONIO ALVAR EZQUERRA
Presidente de la Sociedad Española
de Estudios Clásicos

Nota del autor

Siempre he creído que escribir, en los tiempos que corren, era un acto inútil. No sé si se trata de una convicción profunda o si, por el contrario, la reflexión sobre lo que nos está deparando nuestro tiempo (en concreto el final del siglo XX y el comienzo del XXI) me ha llevado a un convencimiento que, ignoro si afortunadamente, voy a romper con este libro. Tampoco sé a qué obedece esta especie de claudicación que me ha llevado, en el otoño de mi vida, a poner por escrito algunas de mis ideas sobre el mundo antiguo, en especial sobre la antigua Grecia. En todo caso, una serie de impulsos me han movido a ello: externos a mí mismo algunos; otros, por el contrario, han permanecido conmigo desde antiguo. Sin aquéllos, estos últimos hubieran seguido dormidos para siempre, según creo.

Es éste un libro escrito para todos. Nunca ha sido mi intención escribir sólo para colegas, para especialistas o eruditos, sino más bien para todos aquellos que, aun sin estar versados en los misterios del pasado, desean conocer lo que sucedió con la esperanza de comprender mejor lo

que sucede. El pasado es rico en misterios, pero también lo es en enseñanzas, en mensajes extraordinarios que han desafiado el paso del tiempo para mostrarse ante nosotros como faros erguidos ante el temporal; brillantes faros en medio de la niebla.

Con todo, éste pretende ser también un libro riguroso, un estudio basado esencialmente en las fuentes antiguas o, lo que es lo mismo, en los autores que, desde aquellos lejanos días en que mi madre me ofreció una *Ilíada* para leer en unas vacaciones de verano, me han enseñado casi todo lo que sé. Desde entonces ha pasado mucho tiempo y han pasado muchas cosas. Se ha transformado casi todo y, sin embargo, las voces de los autores antiguos han seguido resonando en mí con una vigencia que no ha dejado de sorprenderme. Mi deuda con estos hombres no puede pagarse, salvo, quizá, de esta manera: intentando transmitir a quienes lean estas páginas lo que sé o, mejor dicho, lo que ellos sabían. En cierta medida, ya lo he hecho durante los casi veinticinco años en que, de forma ininterrumpida, he enseñado en las aulas de universidades e institutos. Veinticinco años en que, desafiando modas y planes de estudios, muchos jóvenes de todas las condiciones me han escuchado en clase hablar del pasado, de mitos, de mares lejanos y misteriosos; hablar de personajes heroicos que desafiaban a otros hombres y, a veces, a los dioses; hablar de mujeres que, en condiciones auténticamente heroicas, nos han legado, también, palabras hermosas. Pues esto es al fin y al cabo lo que los antiguos nos han dejado: *recuerdos*. Algunos de esos recuerdos han sobrevivido durante milenios a todo tipo de desgracias y se han conservado, orgullosos, tal y como sus autores los crearon; otros se mantienen en pie a duras penas, heridos, mutilados, pero vivos y altivos como si nos contemplaran

desde una perspectiva inmortal. A estos recuerdos los llamamos «monumentos». Muchos de ellos todavía nos impresionan vivamente, nos conmueven y, a la vez, nos llenan de melancolía: el Partenón, el Coliseo, Delfos, Pompeya... A veces con solo pronunciar sus nombres nos sentimos transportados: Tebas, Roma, Atenas...

Pero hay otros recuerdos que han desafiado también la destructiva marea de los actos humanos; los únicos a través de los cuales podemos hacer lo que nadie puede hacer: viajar en el tiempo, a través del tiempo. Se trata de recuerdos que no están hechos de materiales tangibles; no utilizan ni piedra, ni mortero, ni ladrillo, ni mármol, ni pedernal. Un único material ha bastado para que lleguen a nosotros; un material común, por otra parte, y, a la vez, extraordinario. Este material es la palabra. Si nos asomamos con calma, con atención, a las palabras, veremos que nos descubren mundos que ni siquiera sabíamos que existían. Mundos de maravillas y de desgracias; de amores, de desamores, de guerras, de paz. Mundos en los que por debajo de desastres y de logros, de esfuerzos y de muertes, aparecen las rutas sobre las que ha transitado la historia.

Los antiguos griegos, pues, han llegado hasta nosotros a través de dos clases de recuerdos. Unos y otros están hoy en estado ruinoso, pero aun así, aun reducidos a fragmentos, nos hablan vívidamente. Yo soy filólogo, es decir, un «amante de las palabras», y mi trabajo se centra en ellas, las palabras. Les debo casi todo a esos griegos esforzados que nos han dejado sus palabras, y hoy sé que incluso aquellos que no son conscientes de ello están también en deuda. Ciertamente, todos estamos dispuestos a escuchar a quienes nos hablan de los mitos helénicos, de la historia de Grecia, de sus tierras. Siempre me ha pareci-

do natural, porque Grecia es nuestra madre y porque fue un griego quien nos enseñó que algunos garabatos podían servir para algo más que para hacer cuentas: nos enseñó a escribir las palabras y a servirnos de ellas para contar historias y, también, la historia. En un sentido profundo, siempre consideré a ese griego como mi padre, como el padre de todos nosotros. Su nombre era Homero y cada palabra de este libro está escrita gracias a él.

Una cosa más. Éste no es un libro de historia *sensu stricto;* en ningún momento ha sido mi intención escribir una nueva historia de Grecia, exhaustiva y completa, pues es ésa una tarea que excede con mucho mis pretensiones y, probablemente, mi capacidad. Quien espere encontrar sólo historia en estas páginas se sentirá, inevitablemente, defraudado, aunque la bibliografía que aparece citada quizá le ayude a retomar el rumbo.

Finalmente, es difícil para un autor expresar su profundo agradecimiento a todas aquellas personas que, de una manera u otra, han contribuido a que este libro esté hoy en manos de los lectores. Sin embargo, creo que es una tarea que no debo omitir. En primer lugar, me gustaría expresar mi gratitud a los numerosos oyentes del programa de RNE «De la noche al día», que me han obligado, literalmente, a escribir estas páginas con su insistencia casi diaria, y con una fe en mi capacidad que siempre ha superado, con creces, la mía propia; nunca habría cumplido este proyecto si no fuera por su estímulo que, en algunos casos, me ha emocionado realmente. Algunos de ellos han viajado conmigo a Grecia e, incluso, me han dejado las fotografías que, nacidas de esos viajes, ilustran este libro (gracias Lola, Miguel, Elías y, sobre todo, gracias Miguel Ángel).

Gracias también a Manuel Hernández Hurtado, «Manolo HH», director del programa citado. Nunca acabaré

de entender la razón por la que, sin apenas conocernos y mientras charlábamos de otras cosas, decidió invitarme a su programa con la idea, que a mí me pareció completamente peregrina, de hablar (¡a las cuatro de la madrugada!) sobre Tarteso. A partir de entonces he ido (y sigo yendo) todas las madrugadas de los martes a contar mi visión del mundo antiguo a una audiencia que me ha mostrado una fidelidad conmovedora. Quizá algún día pueda explicarme este milagro, pero hasta entonces, el crédito que me ha concedido Manolo HH es tan grande que no sé si lograré ponerme alguna vez al día.

Gracias a Luisa, que hace muchos años, cuando me encontraba perdido en el laberinto, me dijo que podía escribir este libro; y a Pilar Barbeito, mi amiga, una de esas personas que están siempre por encima de los avatares del tiempo y de la vida y que, además, ha hecho el formidable esfuerzo de leer todo el original, llenándolo de aportaciones inteligentes. Gracias a mi hija Andrea, una parte de la triple diosa, por decirme un día, con la naturalidad que caracteriza sus convicciones de artista, que «tenía la obligación de escribir lo que sabía». Nunca he olvidado esas palabras. Gracias a mi madre, que me invitó a leer a Homero por primera vez y que, con lo poco que le sobraba, logró reunir en casa los libros que fueron moldeando mi vida de adolescente; también a Pedro, por haber ejercido de padre sin decirlo y por haberme enseñado, con su machaconería insuperable, que la actitud crítica ante los hechos de la vida y de la historia está siempre en el origen de la verdad; y a Marisa, mi hermana, que siempre ha confiado en mí más que yo mismo. Gracias, inmensas, a Marga, mi mujer, que no sólo me ha cubierto las espaldas cada hora de cada día, sino que ha corregido todo el libro con el sentido común que caracteriza a casi todas las mujeres

inteligentes de la historia; y gracias a mis dos hijos pequeños, Alejandro y Miguel, a quienes he negado mucho tiempo en momentos en que lo necesitaban. Espero poder compensarlos con creces y hacerles comprender que ha merecido la pena.

Gracias a Jesús, Juan, Helena y Pilar, los amigos y amigas que han llenado, llenan y llenarán mi vida. A veces a su pesar, han soportado horas y horas mi forma apasionada y excesiva de entender la vida, y con frecuencia se han dejado arrastrar por los vientos de mis opiniones hasta mares que no sé bien si deseaban conocer. Sin ellos, no habría podido navegar. Gracias a Arantxa Aguirre y a Pedro Pardo, que me han abierto puertas que no sabía que existían; y también a Coty, reencarnación y suma de la bondad y de la camaradería, con quien he compartido en Grecia muchos días de vino y rosas. Los dos tenemos pendiente un viaje a los confines del mundo.

Gracias a mis maestros, que llenaron las grises sombras de las aulas con la luz inigualable del conocimiento; a José L. Calvo, a F. R. Adrados (el inmortal D. Francisco) y a todos los que me regalaron el tesoro de sus enseñanzas.

Gracias también a ti, Eduardo, el patrón, porque sé que estarás navegando por los únicos mares que desconocías. Nunca olvidaré tus lecciones desde la popa del *Tigre Juan.*

Y gracias por último a mis alumnos –a ellos y a ellas; a los de las universidades y a los de los institutos–, con quienes he aprendido tantas cosas. Muchos están presentes en mi vida de una manera casi diaria, y otros lo están y lo estarán siempre en ese ámbito en el que sólo habitan el agradecimiento y la añoranza. Con su extrema juventud, han sabido mostrarme el rumbo cuando, enredado en las trampas de las leyes educativas y de los planes de estudio, lo había perdido.

En fin, éste es, como queda dicho desde el principio, un viaje personal a través de algunas de las claves que, a mi entender, han definido, moldeado, ese conglomerado de cosas y de ideas que solemos llamar «alma» de Occidente. Los caminos que he elegido para llevar a cabo ese tránsito no siempre han sido los más seguros, pero ¿cómo podría importunarme el riesgo a estas alturas? Confío en que el lector me disculpe si en algún momento cree que he llegado demasiado lejos o si, por el contrario, considera que, llegado el momento, no he dado el paso decisivo. En cualquier caso, estoy seguro de que comprenderá que, unos cuantos miles de años después de que los hechos sucedieran, es un milagro que sigamos hablando de ellos; un milagro que podamos sentir su magia, su inmortal atractivo y, a la vez, tener la sensación de que aprendemos sin cesar a cada paso, a cada metro recorrido en nuestro diario, en nuestro eterno viaje hacia Ítaca.

Hijos de Homero

A la Triple Diosa: mi madre, mi mujer, mi hija.

GRECIA
MACEDONIA
Dodona
Corcira
TESALIA
Léucade
MAR
Ítaca
Cefalonia
Delfos
Eubea
Tebas
BEOCIA
ÁTICA
ACAYA
PELOPONESO
Micenas
Atenas
Olimpia
ARGÓLIDE
Argos
Egina
JÓNICO
ARCADIA
MESENIA
Esparta
LACONIA
100 km

Mar Negro
TRACIA
Propóntide
Tasos
Samotracia
Troya
MISIA
PERSAS
Lemnos
MAR
Lesbos
LIDIA
EGEO
Quíos
JONIA
Samos
Éfeso
Mileto
CARIA
Delos
Paros
Naxos
Halicarnaso
Amorgós
Cos
Melos
Tera
Rodas
Mar de Creta
Creta
Cnoso
Zacro
Hagia Triada
Festo
Mar
Líbico

1. El amanecer de Grecia (2000 a.C.-1600 a.C.)

Una civilización pacífica: la isla de Creta

Nuestra historia comienza en torno al año 2000 a.C. en Creta, la mayor isla del mar Egeo, a mitad de camino entre el oriente asiático y el occidente griego, de un lado, y la Grecia continental y Egipto, de otro. En esta isla, surcada por montañas imponentes que hacen difícil el paso desde el norte hasta el sur, se desarrolló una civilización que, todavía hoy, sigue impresionándome por la belleza de sus restos y por el refinamiento de sus edificios, a los que la historiografía de todas las épocas ha llamado, con razón, *palacios.*

Estos palacios marcan el comienzo de nuestro viaje; y especialmente uno: el palacio de Cnoso, el lugar del laberinto, el hogar del Minotauro, la sede del reino del legendario rey Minos, cuyo nombre ha servido para designar como minoica a toda la civilización que se desarrolló fundamentalmente en Creta, pero no sólo en Creta. De ahí que sea mejor hablar de civilización minoica (y no cretense) para referirnos al período que va desde el 2000 a.C.

Cnoso. Las gradas del llamado «teatro». *Un lugar misterioso cuya función permanece en suspenso. Era la entrada natural al palacio, a la que conducía una vía empedrada que se conserva casi intacta.*

(época en la que los mitos griegos posteriores situaban a Minos reinando en Cnoso y a Teseo en Atenas) hasta el año 1450 a.C., fecha en que el trono de Cnoso es ocupado por un monarca micénico, no minoico[1]. Sé que algunos de estos nombres necesitan una explicación para la mayoría de los lectores, pero si el lector me concede un poco de su paciencia, verá que a lo largo de unas pocas páginas se explicarán finalmente por sí mismos y no supondrán nin-

1. En realidad la cronología minoica comienza mucho antes, alrededor del año 3200 a.C., con el llamado «período minoico antiguo» o «prepalacial». Este período alcanza hasta el año 2000 a.C., fecha de comienzo del período minoico reciente o protopalacial, que llega hasta el 1600 a.C. Finalmente, desde esta fecha hasta el año 1050 a.C. se extiende el período minoico reciente o palacial.

gún problema. En poco tiempo acabarán por parecerle familiares.

Fue el inglés Arthur Evans el que, justo al principio del pasado siglo XX, descubrió al mundo la existencia de esta civilización refinada y fascinante realizando una monumental excavación del palacio del rey Minos. El palacio estaba al lado de la pequeña localidad de Cnoso, a unos pocos kilómetros de la actual Iraklio, en la Creta central. El lugar se llamaba *Tu Tseleví i Kefalá,* «El Cabezo del Tseleví», término turco que designa a un *bey* o propietario de tierras. Se trata de una suave colina situada entre los lechos de dos riachuelos. La primera vez que Evans contempló este paraje fue el 19 de marzo de 1894, cuando buscaba en Creta algún resto, alguna pista de escritura

Cnoso. El palacio visto desde los talleres. *Muy cerca están las tuberías de los tres sistemas de canalización con que contaba el edificio: uno para el agua de lluvia, otro para el agua potable y otro para las aguas residuales.*

pictórica. Inmediatamente, con una inquebrantable constancia, empezó un largo camino burocrático para comprar los terrenos, condición sin la que no era posible iniciar las excavaciones en la Creta turco-egipcia de finales del siglo XIX. Aun así, sólo con la liberación de la isla del control turco consiguió comprar la totalidad de Kefalá. Corría ya el año 1900 y con el nuevo siglo se anunciaba también una nueva época en la historia de la antigua Grecia.

Oficialmente, las excavaciones que habrían de sacar a la luz el palacio del legendario rey Minos empezaron el 23 de marzo de 1900, a las once de la mañana, según nos consta por el diario de Duncan Mackenzie, el arqueólogo escocés que ayudó a Evans desde el primer momento. Evans había ido a Creta en busca de una escritura y, sin embargo, se

Cnoso. La gran escalera oriental. *A través de ella se accede a los llamados «apartamentos reales», un mundo de comodidad exquisita dos milenios antes de Cristo.*

encontró con toda una civilización, infinitamente más refinada que la micénica y también más antigua, una civilización de una estética cautivadora. Debió de sentirse absolutamente colmado, pues entre los restos de las edificaciones de Cnoso encontró un buen número de inscripciones con signos de hasta tres tipos diferentes de escritura, todos ellos desconocidos. Observándolos, creyó que la escritura que parecía más antigua probablemente era similar al sistema jeroglífico egipcio y que este tipo de escritura debió de haber sido sustituido por los otros dos, a los que dio el apelativo de «lineales». Al tipo de escritura lineal que parecía más antiguo lo designó con la letra *A* y al más moderno con la *B*. Su intuición, a pesar de la gran dificultad que entonces suponía cualquier intento de catalogación, fue prácticamente exacta; hoy seguimos hablando de escritura lineal A y de escritura lineal B. Sin embargo, ni siquiera él mismo pudo sospechar lo que se escondía detrás de aquellos signos incomprensibles, pues lo que algunos de ellos ocultaban era griego, ni más ni menos.

Para el visitante atento de esta isla de maravillas hay algo que, inmediatamente, llama la atención. Por dondequiera que uno vaya, sea cual sea el lugar que visite, cerca del mar (los palacios de Cnoso o Hagia Tríada) o en el interior de la isla (el palacio de Festo, que domina la fértil llanura de Mesará), no encontrará algo que, sin embargo, puede verse en cualquier edificación humana de épocas posteriores: murallas. Los palacios de la isla de Creta no están amurallados ni conservan rastros de fortificaciones. Quienesquiera que habitasen en esta isla durante la época de la que estamos hablando, nunca sintieron la necesidad de defenderse de una manera sistemática de ningún ataque, ni interior ni exterior. Se trata de algo de importancia capital, aunque, quizá debido a

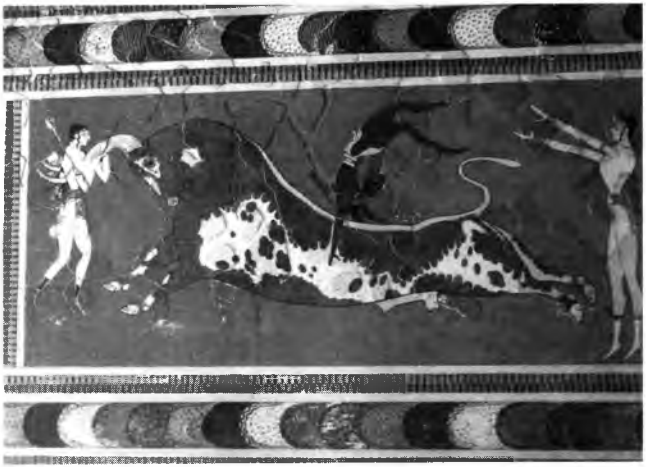
Cnoso: Salón del trono. *En este trono debió sentarse una mujer, a pesar de que la tradición lo considere el trono de Minos. Es un lugar insólito, en el que palpita el alma de este edificio. El trono está flanqueado por grifos, animales mitológicos que simbolizaban, probablemente, los tres aspectos de la divinidad: celeste (cabeza de águila), terrestre (cuerpo de león) y subterráneo (cola de serpiente).*

tradiciones posteriores que comentaré en su momento, la historiografía moderna no lo ha analizado con el cuidado que merece. Sin duda, las implicaciones que para la visión general de toda la historia tiene este hecho son sumamente perturbadoras. En realidad, debería llevarnos a plantear la cuestión de que es posible el desarrollo de una civilización sin la presencia de la guerra, pues no otra cosa debe significar la ausencia de murallas. Y de otra parte, ¿por qué la guerra, sin embargo, se generaliza como una práctica habitual poco tiempo después hasta nuestros días? Quizá la respuesta a esta pregunta esté,

también, sobre el suelo de Creta. Como decíamos, el visitante atento de la isla repara en la ausencia de murallas, en la estructura compleja de las edificaciones palaciales (el laberinto) y en la hermosa armonía de estos edificios con el paisaje que los circunda. Pero ¿qué más contempla ese atento visitante?

Puede ver otras cosas, aunque, en realidad, están relacionadas con lo que acabo de decir. Mire donde mire, en las excavaciones o en los museos (el de Iraklio es maravilloso) no encontrará una sola arma de guerra que se corresponda con esta época. No hay espadas, ni dagas, ni lanzas, ni escudos ni ningún otro utensilio que pueda relacionarse con la guerra. La decoración de los edificios o de los vasos de cerámica nos muestra un mundo en el que abundan los motivos relacionados con la naturaleza: delfines, nautilos, pulpos, algas, paisajes submarinos, en los que la paz parece haberse instalado con la misma pujanza que en tierra; escenas de caza y de pesca; escenas relacionadas con las estaciones (especialmente la llegada de la

Cnoso: El «fresco de los delfines». *Estaba situado en la zona que la tradición adjudica a la «reina» del palacio y podía contemplarse antes de entrar a la sala de baño. El original se halla en el Museo de Iraklio.*



Cnoso: Fresco de la «taurocatapsia». *Quizá una especie de corrida incruenta, en la que participaban jóvenes de ambos sexos (las mujeres están coloreadas en blanco). Es un documento excepcional en el que hay ya un intento de superación del mundo bidimensional de la pintura egipcia, de donde provienen los modelos del arte minoico. Encontrado en el palacio de Cnoso, se conserva en el Museo de Iraklio.*

primavera); cuadros, en definitiva, llenos de vida, en los que la guerra (portadora de la muerte) no ha hecho su aparición todavía. También abundan, por doquier, escenas o símbolos relacionados con alguna clase de tauromaquia, en la que hombres y mujeres se enfrentan a los toros realizando saltos y acrobacias que nos recuerdan los concursos actuales de recortes o, incluso, las arriesgadas acciones de los *forcados* portugueses. El toro aparece por todas partes, ya sea en los elementos arquitectónicos exteriores de los edificios, ya en las escenas que decoran paredes o vasos de cerámica. No es de extrañar que los griegos

La «Señora de las fieras» *o «de las serpientes», como algunos prefieren llamarla. Estatuilla encontrada en la llamada «tesorería sacra», una estancia del ala oeste del palacio de Cnoso. La mujer, con los pechos desnudos (quizá simbolizando la fertilidad), sostiene dos serpientes en las manos y tiene un felino sobre la cabeza. Se nos muestra misteriosa, dominadora, con sus grandes ojos escrutando el mundo. Museo de Iraklio.*

situaran aquí la leyenda del toro del mar y del minotauro, como veremos.

Pero hay otra cosa que llamará la atención de nuestro imaginario visitante. La presencia de una estatuilla pequeña, aparentemente insignificante. Se trata de una mujer que aparece con los pechos desnudos; en unos casos se nos muestra con dos serpientes en la mano; en otros con

un felino sobre la cabeza o rodeada de animales. Lo más importante, según creo, no está en averiguar qué clase de animales la rodean o si estos animales escoltan, protegen, vigilan o custodian a esa mujer. Lo más importante es, como ocurre casi siempre, lo que salta a la vista: el hecho de que, sin duda alguna, se trate de una mujer. La imagen que, a mi juicio, simboliza y retrata la civilización minoica no es la imagen de un hombre; es la imagen de una mujer a la que la ciencia ha llamado *Pótnia therón*, «Señora de las fieras».

Los mitos posteriores, creados por los primeros griegos que llegaron a esta isla (los *aqueos* de Homero) han identificado a Creta y a su civilización con el nombre de un hombre, Minos, pero lo que la realidad nos muestra es muy diferente. Y es natural que los aqueos se esforzaran por transmitirnos algunas leyendas en las que las mujeres representaban un papel vergonzoso o, en el mejor de los casos, secundario, pues, en realidad (como veremos) les iba en ese envite su propia supervivencia a largo plazo.

Mas, a pesar de los mitos posteriores y de los prejuicios que éstos han introducido en nuestra manera de interpretar las cosas, hay dos rasgos evidentes, objetivos, que caracterizan a esta civilización minoica:

- Ausencia de todo lo relacionado con la guerra, especialmente murallas y armas.
- Presencia claramente significativa de la mujer frente a una presencia masculina que, en todo caso, no se identifica con el prototipo del guerrero.

Estos dos rasgos están en la base de la civilización minoica y la caracterizan. Sin embargo, representan un modo de vida que no logró perpetuarse, ya que, en efec-

Cerámica minoica de decoración naturalista. *En el centro del vaso un pulpo, con sus tentáculos extendidos, parece adaptarse perfectamente a los contornos redondeados del recipiente. La cerámica, como los frescos, excluye las representaciones relacionadas con la guerra. Museo de Iraklio.*

to, fue cercenado para siempre por la llegada de quienes precisamente iban a establecer los patrones de conducta de toda la civilización posterior en Occidente.

En gran medida, este libro pretende explicar este fenómeno, tratando de esclarecer cómo estos pueblos, que en términos generales son conocidos por *indoeuropeos*, acabaron con el modo de vida cretense (y, probablemente, mediterráneo en general) y establecieron modelos sociales que, en esencia, hemos mantenido hasta hoy. Y lo hicieron con tal eficacia que han conseguido que tomemos como *naturales* algunos de los rasgos que, siendo sólo *culturales* o *convencionales*, han marcado el desarrollo de lo

que podríamos llamar civilización occidental hasta nuestros días.

Dado que esto sucedió alrededor del año 1500 a.C., aproximadamente, el lector se preguntará, con razón, cómo es posible que gente que vivió en ese tiempo remoto consiguiera introducir tan eficazmente las estructuras sociales que han caracterizado el devenir histórico hasta nuestros días y, a la vez, deshacer para siempre el modelo que representaba la civilización minoica. Soy consciente de la dificultad que encierra contestar estas preguntas; aun así, en las próximas líneas intentaré darles cumplida respuesta y demostrar que quienes terminaron con la floreciente y refinada civilización minoica utilizaron armas poderosas. Y no me refiero a las armas de guerra; éstas, como creo que todos sabemos, no son capaces más que de destruir. Para conservar, reelaborar y transmitir modelos sociales de comportamiento y estructuras políticas estables hace falta algo más que espadas, murallas y guerreros.

Las invasiones indoeuropeas: aparición de la guerra

La Grecia continental no es una tierra de riqueza y abundancia; al contrario, en esta península del oriente del mar Mediterráneo el suelo cultivable es escaso y por doquier predominan montañas y lomas frecuentemente áridas, improductivas. Entre unas regiones y otras hay barreras naturales difícilmente franqueables y las condiciones climáticas varían radicalmente en una tierra cuyos bosques fueron con frecuencia víctimas del fuego ya desde la Antigüedad. En el sur (aunque no sólo en el sur) las sequías se repiten prácticamente cada verano, los ríos se secan y el sol abrasador hace que la vida sea realmente dura. En el

Templo de Poseidón en el cabo Súnio, *en la costa del Ática, cerca de Atenas. Todos los barcos que navegaban desde cualquier punto del mar Egeo hacia Atenas buscaban el abrigo de este cabo, que protege por completo del azote del Bóreas, el viento del norte, predominante en el Egeo. El templo simbolizaba (y lo sigue haciendo hoy) el abrigo, la seguridad, el sentimiento de estar a salvo, el convencimiento de haber llegado.*

norte, en cambio, la nieve abunda en invierno y, en torno al sagrado monte Olimpo, las brumas humedecen los bosques y las casas. Grecia es una tierra abrupta, salvaje y casi siempre entregada al mar, con cuyas aguas se une en ángulos a veces inverosímiles, en cabos imponentes o en golfos abrigados y tranquilos en donde abundan las calas flanqueadas por montañas de nevadas cumbres. La presencia del mar ha marcado y marcará el destino de los griegos. Y en el caso de la Grecia antigua, sobre todo el mar oriental, el mar Egeo. En esta costa oriental, rica, profundamente recortada sobre las aguas, mar y tierra se

comportan como amantes que se abrazan sin desmayo. Es aquí donde están los mejores puertos, los más abrigados de los vientos, y es aquí donde puentes de islas conducen hacia Asia Menor (la Península Anatólica, asiento de la actual Turquía) y hacia Creta. También en esta costa del mar Egeo vierten sus aguas la mayor parte de los ríos, de manera que, por así decirlo, la Grecia antigua miraba hacia el este. En contraste con esto, las condiciones de navegación en el mar occidental, el mar Jónico, eran mucho menos favorables. Sólo el paradisíaco y profundo golfo de Corinto ofrecía a las naves refugio seguro de los temporales que lo azotan, pues los puertos de la Grecia noroccidental y del Peloponeso occidental rara vez sirvieron para algo más que para el uso de barcos locales. Quizá Ulises –cuya patria, Ítaca, estaba en este mar– se sintiera más cómodo en el Egeo o, más aún, en el Atlántico[2].

Sobre esta tierra se asentaron los antepasados de los griegos que, como tantas otras veces, venían de lejos. Ningún poema épico, ningún documento nos lleva hasta esta época inicial de la historia de Grecia. De hecho, ni siquiera los griegos de épocas posteriores, ya plenamente históricas, tenían conciencia de que su patria originaria estaba lejos. Empeñados en mantener una relación más que mi-

2. Sé que esta afirmación llamará la atención de alguno de mis lectores. No puedo explicar aquí en qué me baso para afirmar que Ulises estuvo en el Atlántico, pero me siento obligado a dar una somera explicación. Estoy convencido de que Ulises no se perdió en su viaje de regreso a Ítaca, sino que, al no poder desembarcar en su patria, siguió una ruta que los antiguos (especialmente fenicios y tartesios) conocían bien: la ruta del estaño. Se trata de la vía de transporte por la que el estaño (imprescindible para la obtención de bronce) penetraba en el Mediterráneo. Esta ruta salía necesariamente al Atlántico y tenía su fin en un lugar que los antiguos denominaban «islas Casitérides», es decir, las islas Británicas.

lenaria con la tierra y los mares que ocupaban, reclamaron siempre el derecho de considerarse autóctonos, lo que, en realidad, no encajaba demasiado bien con las leyendas de los pelasgos, genuinos habitantes de las tierras helénicas desde mucho antes de la llegada de estos invasores del norte. Y es que estos invasores recién llegados formaban parte de un amplio movimiento migratorio que habría de cambiar para siempre la historia de las tres penínsulas del norte del Mediterráneo. A ese movimiento masivo de pueblos la ciencia lo ha denominado la migración indoeuropea.

La ocupación del suelo griego por los indoeuropeos (término que ha acabado imponiéndose casi en exclusiva a partir de F. Bopp, uno de los fundadores de la gramática comparada) se produjo con las brumas de la Prehistoria y ocurrió, sin duda, de una forma escalonada. No es objetivo de este libro tratar este asunto de forma exhaustiva[3], pero, en todo caso, debe relacionarse con los movimientos de pueblos que tuvieron lugar en el espacio situado entre el curso del Danubio y los Cárpatos. Estos pueblos fueron empujados por otros procedentes del norte o del nordeste que, penetrando en sus territorios, obligaron a desplazarse hacia el sur a los antiguos habitantes de la llanura húngara. Así, grupos de gentes que formaban parte de la familia indoeuropea, penetraron en Grecia en una época cuya datación exacta no es segura. Sin embargo, esta migración tiene que haberse producido antes del 1600 a.C. (quizá sobre el año 1900), fecha en que, aproxi-

3. En relación con él puede el lector interesado acudir al libro de F. Villar, *Lenguas y pueblos indoeuropeos*, Istmo, Madrid, 1971, o también, al libro de C. Renfrew, *Arqueología y lenguaje. La cuestión de los orígenes indoeuropeos*, Crítica, Barcelona, 1990.

madamente, se produce lo que podríamos llamar el primer florecimiento de una cultura griega: la cultura llamada micénica.

De cualquier manera, hubo una mezcla entre los primitivos habitantes del suelo griego (los pelasgos o los egeos, como ha tendido a llamarlos la ciencia) y los invasores indoeuropeos procedentes del norte.

Hay autores[4] que han sostenido la hipótesis de una primera fase amistosa y fructífera, apropiada para la mutua influencia y el mutuo intercambio. Personalmente no lo creo y en las páginas que siguen explicaré por qué razón. Ahora bien, de una cosa no cabe duda: de la mezcla profunda (se produjera ésta pacífica o violentamente) entre el elemento mediterráneo antiguo (egeos o pelasgos) y el indoeuropeo llegado desde el norte (aqueos o micénicos) nació el pueblo griego. Probablemente fue un parto violento y difícil, pero, finalmente, se produjo. El primer pueblo griego que vio la luz en tierra helénica nació en algún momento de la primera mitad del segundo milenio a.C., mientras, no lejos de allí, como hemos visto, en la isla de Creta, se construían los primeros palacios. Sabemos bastante de estos primeros griegos, pues de ellos nos hablan las obras de Homero. Él los llamó "aqueos"; la ciencia moderna tiende a llamarlos "micénicos".

Como veremos inmediatamente, estos aqueos o micénicos se parecen poco a los habitantes de Creta. Forzados tal vez por las duras condiciones de la migración, su modelo de sociedad está basado en la supervivencia. Cuando llegaron a suelo griego, probablemente ya habían forjado una estructura en la que la fuerza de las armas era primordial. Debían sobrevivir primero y asentarse después

4. H. Bengtson, *Historia de Grecia*, Gredos, 1986 (p. 14), entre otros.

en una tierra en la que eran unos recién llegados y en la que, con seguridad, no fueron bien recibidos. La figura del guerrero se abrió paso y el hombre, el varón, irrumpió en la historia como eje de una concepción de la vida en la que la guerra se convirtió, hasta nuestros días, en la base de la estructura social y de la estructura económica. Nunca, desde entonces, hemos abandonado la economía de guerra. Y nunca, desde entonces, hemos sabido administrar la paz, una idea que, por otra parte, nunca ha sido asumida como principio irrenunciable por ninguna civilización posterior a la minoica.

El nacimiento de los griegos: el mundo micénico

No es éste un libro de historia, ya lo he dicho. O, al menos, no es un libro de historia tal y como esta ciencia se entiende hoy en día. Siempre he creído que son las fuentes antiguas y los mitos, en general, los instrumentos que más certeramente pueden guiarnos por el intrincado y fascinante mundo de la Antigüedad, y, siempre que ha sido posible, los hechos han demostrado que las fuentes, de un lado, y los mitos, de otro, no mienten casi nunca. Desde luego, si algo ha demostrado la ciencia (la arqueología, singularmente) es que hacemos bien cuando nos fiamos de las fuentes antiguas. Y si la fuente que manejamos es Homero, entonces la garantía de fiabilidad es asombrosamente grande. Permítame el lector que le cuente una pequeña historia antes de continuar.

Es la historia de un hombre del siglo XIX, que nació en 1822 y murió sin alcanzar a ver el siglo XX, en Nápoles, en el año 1890. Dedicó buena parte de su vida a intentar demostrar que uno de los más nombrados mitos de la anti-

Las murallas de Troya en la actualidad. *Schliemann soñó con estas murallas desde que, siendo un niño, las vio dibujadas en un libro de Historia que le regaló su padre. Nunca dudó de que existían. Nunca desfalleció hasta que pudo verlas bañadas por la luz del sol.* © Prisma.

gua Grecia, el mito de la guerra de Troya, escondía un hecho real. Con las obras de Homero en la mano (la *Ilíada* especialmente), sin apenas más armas intelectuales que el amor por la antigua Grecia y el respeto por los versos del poeta de Quíos, demostró, para sorpresa de todos, que el mundo de los poemas homéricos era increíblemente real. Troya no era sólo un nombre, era una ciudad situada exactamente donde Homero decía que había estado.

Imagino con qué ansiedad debió de excavar en la colina de Hissarlik, en territorio de la actual Turquía, día y noche; con qué asombro debió de contemplar los primeros lienzos de muralla que la luz del sol fue iluminando después de 3.000 años de oscuridad y de silencio. Aquel

La «máscara de Agamenón». *En realidad pertenece a un rey o príncipe micénico que probablemente vivió trescientos años antes que el rey celebrado en los poemas homéricos. La máscara cubría un rostro real que hemos perdido para siempre.*

hombre se llamaba Heinrich Schliemann y cambió la historia de Grecia para siempre. No sólo eso. Nos hizo ver que los mitos (las sagas especialmente) eran como el hilo de Ariadna: podían guiarnos eficazmente por el enmarañado y difícil laberinto de la historia antigua. Pero Schliemann no se quedó en Troya. Unos años después de su gran descubrimiento, volvió a asombrar al mundo con otros no menos importantes realizados en la ciudad de Micenas, la patria de Agamenón (el jefe de la expedición de los ejércitos aqueos contra Troya), el rey de la ciudad que dio nombre a toda una civilización.

En la propia acrópolis de Micenas, Schliemann encontró seis tumbas excavadas profundamente en la roca. Contenían los cuerpos de nueve hombres, ocho mujeres y dos niños pequeños. Contempló asombrado que cinco

de aquellos hombres llevaban máscaras de oro, lo que, realmente, constituye el primer intento de retrato que conocemos en suelo europeo. Estaban rodeados de una gran cantidad de objetos valiosos, especialmente espadas y puñales de bronce que estos hombres guerreros llevaron durante su vida o arrebataron a sus enemigos vencidos y despojados.

La abundancia de armas es una señal clarísima de una mentalidad que en nada se parecía a la cretense: se trata de tumbas de guerreros, excavadas en una fortaleza a la que rodean murallas que los propios antiguos llamaron ciclópeas, pues el tamaño colosal de las piedras que utilizaron para levantarlas invitaba a creer que eran obra de los gigantescos cíclopes monóculos. La presencia en estas tumbas de las mujeres y los niños siempre me ha inquietado, aunque, creo, no debo especular con este hecho, que, en todo caso, invita a pensar cómo, a diferencia de lo que ocurría en Creta, la mujer podía ser considerada por los príncipes micénicos como parte de su ajuar; incluso cuando ese ajuar es funerario.

La importancia de Micenas es tal que ha dado nombre (como Roma después) a toda una civilización, a pesar de que asentamientos del mismo tipo que Micenas se encuentran por toda Grecia, desde el norte hasta el sur. La propia acrópolis de Atenas tiene restos de una muralla de época micénica. Con sus descubrimientos extraordinarios, Schliemann había comenzado a trazar una línea de investigación que otros continuarían de una manera igualmente fecunda, porque esta fortaleza situada en un lugar que se defiende por sí solo, desde el que se contempla la llanura de Argos hasta el mar, escondía secretos que el propio Schliemann no supo ver, deslumbrado quizá por las tumbas, las joyas, las armas y la más-

Micenas. La Puerta de los Leones, *el símbolo de la monarquía de los descendientes de Atreo, el padre de Agamenón. Esta puerta, flanqueada por imponentes murallas, simboliza también la entrada a un mundo nuevo que no ha decaído todavía.*

cara de oro que, según él mismo creía, le mostraba en silencio el rostro callado, duro e inmortal del mismo rey Agamenón.

De esos secretos voy a hablar a continuación.

La escritura

Los seres humanos hemos avanzado mucho desde que dimos nuestros primeros pasos. En realidad, somos los protagonistas de una auténtica epopeya que todavía no ha terminado. En nuestro largo camino por el planeta Tierra (la madre Tierra) hemos realizado cosas asombrosas ante

las que sólo cabe admirarse. Desde que bajamos de los árboles, hemos dominado el fuego y los metales, hemos atravesado los océanos, hemos surcado el aire, hemos alterado el curso de los ríos y hemos aprovechado los recursos naturales para nuestro propio beneficio. Hemos construido puentes sobre el mar, hemos taladrado la tierra para unir océanos o para atravesar montañas y, en la cumbre de este esfuerzo extraordinario, nos hemos embarcado en naves cuyo puerto de destino no estaba dentro de las fronteras de la Tierra. Deslumbrados por tales hechos, por tal despliegue tecnológico, creo que hemos olvidado que nuestros mayores logros no están en este ámbito de la ciencia y de la tecnología, sino en otro mucho más común y aparentemente sin importancia. Nuestro mayor logro, aquel del que han dependido todos los demás, aquel que ha sido y sigue siendo previo a cualquier otro, es el lenguaje.

El lenguaje ha sido nuestro gran invento. Gracias a él nos comunicamos con una precisión extraordinaria, nos transmitimos ideas y emociones. Como creía Aristóteles, es lo que nos distingue de los demás seres vivos que comparten con nosotros la vida en el planeta Tierra. La distinción que hacía Aristóteles es completamente cierta, a mi juicio: hemos pasado de lo que caracteriza a todos los demás seres vivos (*fonaí*, literalmente 'sonidos') a lo que sólo nos caracteriza a nosotros (*lógoi*, literalmente 'palabras'). Y las palabras nos han abierto caminos que están vedados a quienes no pueden utilizarlas, nos han permitido embarcarnos en otra gran aventura, quizá la más difícil, una aventura que no termina nunca, que no tiene puerto de destino ni rumbo fijo, de la que sólo conocemos el inicio. Las palabras nos permiten navegar por el mar del pensamiento.

Pero también hemos dado otro paso no menos asombroso. Con él, las palabras pueden viajar en el tiempo y nosotros podemos oír lo que alguien que vivió 2.000 años antes que nosotros tiene que decirnos. Podemos conocer leyes, guerras, amores que sucedieron hace miles de años; podemos aprender y podemos hacerlo fácilmente. Este nuevo paso consistió en representar las palabras mediante un procedimiento que las hiciera perdurar en el tiempo: la escritura.

A grandes rasgos, podemos decir que la escritura es la representación del lenguaje humano mediante signos gráficos. Naturalmente, estos signos pueden variar mucho de un lugar a otro y a veces pueden, incluso hoy, resultarnos completamente incomprensibles. En realidad estos signos representan el esfuerzo de los hombres por perdurar en el tiempo. Para alguien como yo, que ha basado casi todo su conocimiento en el estudio de las palabras, es indispensable detenerse un poco aquí. Confío en que el lector acabe comprendiendo que no es una parada innecesaria.

La representación del lenguaje humano ha seguido a lo largo de nuestra historia dos grandes fases. En una primera (la más antigua en términos generales), los signos gráficos, es decir la escritura, representaron el *significado* («árbol», «perro», «soga», etc.) mediante un dibujo, que suele ser más o menos esquemático. Éste es el tipo de escritura pictográfica o jeroglífica. Sin duda, este tipo de escritura está lleno de limitaciones a la hora de representar el pensamiento abstracto, pero tiene la ventaja de que puede ser entendido por cualquiera, situándose así por encima de la diversidad de lenguas.

En una segunda fase, lo que se representa no es el significado sino el *significante*. Se trata de la escritura foné-

tica. La primera escritura fonética fue silábica, es decir, cada símbolo representaba una sílaba y, por tanto, los repertorios de signos utilizados por este tipo de lenguas se llaman silabarios.

Finalmente aparecieron otras escrituras, las llamadas alfabéticas, en las que cada símbolo, llamado en términos generales «letra», representa un sonido, no una sílaba. Conocemos estos repertorios con el nombre de alfabetos, palabra que recuerda las dos primeras letras (alfa y beta) del alfabeto griego, del que, en último término, han derivado casi todos los demás.

En efecto, la invención del alfabeto griego tuvo lugar en algún momento entre los años 800 y 700 a.C. El autor o autores de tal invención legaron a toda la humanidad un instrumento de una trascendencia verdaderamente extraordinaria, un instrumento que Homero utilizaría poco tiempo después para fijar para siempre las leyendas de los guerreros micénicos en las dos obras que suponen el amanecer de la literatura en Occidente. Los símbolos que habían servido a los fenicios para poder llevar la contabilidad de sus negocios (pues de ellos deriva el alfabeto griego) fueron utilizados por Homero para contar una historia: el ataque micénico contra Troya –la *Ilíada*– y el tormentoso viaje de regreso a su patria de uno de esos atacantes –la *Odisea*–. Gracias a la escritura, gracias a Homero, podemos hablar de ello a casi 3.000 años de distancia.

Sin embargo, esto es algo que ocurrió mucho después de que la civilización minoica desapareciera de la historia. Por lo que sabemos hoy, la escritura cretense no pasó del sistema silábico y nunca tuvo un alfabeto.

Las escrituras cretenses

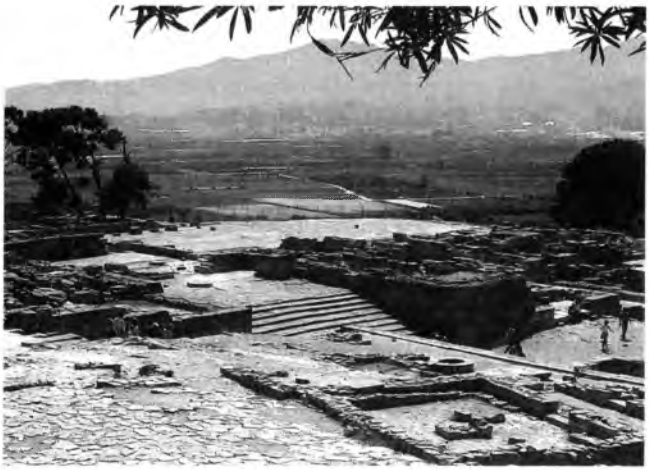
La escritura jeroglífica (1900-1600 a.C.)

Es muy poco lo que se conoce de esta escritura, pero, en general, actualmente los estudiosos tienden a pensar que se trata de un silabario, al igual que los sistemas lineales que, en última instancia, derivan de ella. Podemos inventariar un centenar de signos que sirven para notar una lengua que, por desgracia, nos es desconocida. La escasez del material es tal que todo intento de abordar un desciframiento resulta, hoy por hoy, prácticamente imposible. Sospecho que, a no ser que un descubrimiento extraordinario cambie por completo el panorama actual (una piedra de Rosetta para guiarnos por el laberinto), la lengua que se esconde tras esos enigmáticos signos seguirá formando parte de los secretos de Creta. Por ahora debemos conformarnos con la edición de los documentos, escasos y escuetos, y con intentar establecer las relaciones entre esta escritura y los otros dos sistemas minoicos de escritura, aquellos que Evans llamó lineales, como ya hemos visto. Sin embargo, un descubrimiento realizado a comienzos del siglo XX llamó mucho la atención de los estudiosos e, incluso, llenó a algunos de esperanza en relación con la interpretación de los jeroglíficos cretenses. Se trata del llamado *disco de Festo*.

Festo es el segundo palacio en importancia de la Creta central. Dominando desde una colina la imponente llanura de Mesará, con el macizo montañoso del Ida al norte, se alza orgulloso tras sobrevivir a los terremotos, al tiempo y a los hombres. Desde comienzos del siglo XX fue excavado por la Escuela Italiana de Arqueología, que dató su destrucción definitiva alrededor del año 1700 a.C. En

El disco de Festo. *Sus misteriosos y hermosos caracteres permanecen sumidos en el más absoluto de los silencios. Museo de Iraklio.*

este lugar, un día de 1908, L. Pernier encontró una pieza extraña, de unos 16 centímetros de diámetro, impresa por ambos lados con lo que parece ser un texto corrido dispuesto en espiral. En total hay 242 signos, pero sólo 49 de ellos son distintos entre sí. Lo más inquietante es que no hay ninguna seguridad de que se trate de escritura cretense, a pesar de la vinculación de algunos de sus signos con los aparecidos en otros lugares de Creta; en realidad hay razones poderosas para pensar que es una escritura foránea, sobre todo porque la técnica de representación es completamente extraña a los modelos minoicos. Personalmente creo que algunas ideas que apuntan hacia Tarteso como lugar originario de esta pieza única pueden estar en el camino correcto. Sin embargo, no es éste el lugar adecuado para exponer las razones que me han llevado a semejante conclusión. En todo caso, el número de signos parece excesivo para tratarse de una escritura alfabética y escaso para tratarse de una escritura pictográfica, por lo



Festo. *En la imagen pueden verse las grandes escaleras que conducían a la entrada noroeste del palacio, adornada con un gran pórtico monumental. En último término está el patio central, desde donde puede contemplarse la fértil llanura de Mesará.*

que lo más probable, por tanto, es que se trate de un sistema silábico. Si es así, coincidiría, al menos en esto, con las otras escrituras cretenses. Con todo, el enigmático disco de Festo sigue sin poder ser descifrado y, en la medida en que siga siendo el único patrón de esta lengua, me temo que sus signos seguirán guardando silencio.

La escritura lineal A (1600-1450 a.C.)

Ya hemos dicho que Evans denominó a esta escritura (y a la siguiente) «lineal», pues, sin duda, sus signos son más esquemáticos que los jeroglíficos y siguen en mayor me-

dida que éstos el esquema de una línea. La mayor parte (en torno al 70 por ciento) de los documentos escritos en este tipo de escritura procede del palacio de Hagia Tríada, al oeste de Festo, cerca del mar, donde se han encontrado 1.039 documentos; unos 300 más se han encontrado en otros lugares de la isla: Maliá, Cnoso, Festo, Zakro, La Canea y Arjanes. Aunque no podemos identificar con claridad de qué lengua se trata, estamos prácticamente seguros de que no es griego; sabemos también que es una lengua que se utilizaba fuera de Creta, pues aparece fragmentariamente en otras islas del mar Egeo como Melos, Citera, Rodas y, sobre todo, Tera (la actual Santorini). El sentido en el que esta escritura debe leerse es, en la mayor parte de los documentos, de izquierda a derecha, aunque hay algunos ejemplos del tipo llamado *bustrofedón*, como si se tratase de un buey arando la tierra. En este caso, a una línea que se lee de izquierda a derecha le sigue otra que debe leerse de derecha a izquierda[5]. De cualquier manera, hoy estamos en condiciones de afrontar con alguna esperanza de éxito el desciframiento del silabario minoico lineal A, pues los textos están editados con rigor[6], el repertorio de signos está claramente establecido y además se cuenta con un número suficiente de documentos.

A pesar de todo, los intentos, algunos muy serios, de desciframiento han fracasado, y las teorías sobre las que se han cimentado no acaban de probarse[7]. La realidad es que

5. Esta forma de escribir siguió utilizándose en época histórica. Así están escritas, por ejemplo, las leyes de Gortina a principios del siglo V a.C.
6. Gracias a la edición de L. Godart y J. P. Olivier.
7. C. Gordon ha sostenido que el lineal A es una lengua semítica. Para V. Georgiev y L. R. Palmer, en cambio, se trata de una lengua anatólica, identificándola con el luvita oriental. S. Davis defiende todavía hoy tal adscripción a la familia de lenguas anatólicas.

Las leyes de Gortina. *En la inscripción puede apreciarse muy bien el tipo de escritura bustrofedón a pesar de que se trata de una inscripción del siglo* V *a.C.*

aún no podemos *leer* el lineal A. Y aunque lo logremos en un plazo relativamente corto, leer no es descifrar ni comprender. El lector me disculpará si pongo un ejemplo sencillo. Cualquiera de nosotros puede leer esta frase en alemán: *Kadenznummer mit Riff-Melodie.* Comprendemos cabalmente el *significante* pero ignoramos el *significado*, aunque alguna de las palabras nos sea familiar *(Melodie)* y, además, hayamos identificado correctamente el repertorio de signos (alfabeto en este caso) utilizado. Podemos llegar al caso de la lengua etrusca, que aún no hemos descifrado a pesar de que somos capaces de leerla perfectamente. Ojalá pronto podamos llevarnos alguna sorpresa.

En todo caso, aunque debajo de los textos del lineal A no se esconda ninguna historia, ninguna aventura, sino

sólo cuentas y registros contables, se oculta, sin duda, la lengua de un pueblo no griego, civilizado, refinado y pacífico. Un pueblo que vivía en palacios abiertos, edificados en lugares que no ofrecían protección natural alguna, y que probablemente nunca pensó que pudiera estar expuesto a ningún peligro que no fuera el de la propia, y a veces cruel, naturaleza.

La escritura lineal B (1450-1200 a.C.)

Evans pensó que esta escritura estaba emparentada con la lineal A, pero que era una forma más evolucionada. Aunque las relaciones entre ambos sistemas de escritura no están perfectamente establecidas todavía, parece plausible suponer que Evans tenía razón. Y en todo caso, creo que las causas de la existencia de la lineal B están en el contacto que los griegos micénicos tuvieron con los minoicos. Este contacto, violento al menos al principio, puede compararse, en menor escala, con el que mucho tiempo después habría de darse entre Grecia y Roma, pues es un hecho que Roma, conquistadora militar de Grecia, a la que convirtió en una de sus provincias, fue, poco después, conquistada culturalmente por aquellos a los que había sometido por la fuerza de las armas.

El hecho es que en torno al año 1425 a.C. la capital del mundo minoico, Cnoso, está en poder de los griegos micénicos, quienes, a partir de ese momento, inician un período de simbiosis cultural dentro del cual adoptan primero y adaptan después el sistema de escritura minoica. De esta forma, la lineal A pasa a ser la lineal B.

Sé que esto es sólo una hipótesis y que algunos datos técnicos invitan a la precaución, pero parece lo más razo-

nable, a la vez que explica lo que ocurrió de una manera coherente. Sea lo que fuese, la civilización micénica pasó a ser una civilización letrada y a poseer, de esta manera, un extraordinario instrumento contable, pues, al fin y al cabo, quizá sea ésta, en último término, la razón primera de la escritura: la necesidad de llevar bien las cuentas, no la de contar historias y sentimientos. De hecho, hoy sabemos con toda claridad que no hay comercio desarrollado sin contabilidad y, también, que no hay contabilidad sin escritura.

El desciframiento del lineal B estará por siempre unido a los nombres de dos ingleses: el arquitecto Michael Ventris (propiamente autor del desciframiento) y el profesor de Cambridge John Chadwick[8]. No es éste el lugar para narrar con detalle una historia que ya ha contado uno de sus dos protagonistas, pero sí para contar algunas cosas relacionadas con ella.

Ventris aparece vinculado por primera vez con las escrituras cretenses en el año 1940, cuando tenía sólo dieciocho años. Cinco años antes había escuchado una conferencia de Sir Arthur Evans en la que el gran arqueólogo había dicho que las tablillas escritas exhumadas por él a comienzos de siglo permanecían, treinta y cinco años después, sin descifrar. Aquel muchacho de extraordinario talento y de curiosidad innata quedó fascinado por la figura y por las palabras de Evans y, con la pasión propia de sus años, se lanzó sin reservas a la tarea de entender aquellas tablillas.

8. Esta aventura extraordinaria, ligada sobre todo a la vida de Ventris, ha sido vívidamente narrada por J. Chadwick en *The Decipherment of Linear B*, Cambridge, 1958 (traducción española de E. Tierno Galván, *El enigma micénico. El desciframiento de la escritura Lineal B*, Taurus, Madrid, 1962; 2.ª ed., 1973).

Ventris trabajó, además, de una manera extraordinariamente honrada, compartiendo con los demás estudiosos lo que poco a poco iba deduciendo. Así, en julio del año 1953, la BBC emitía una entrevista por radio en la que Ventris se atrevía a decir: «Durante estas últimas semanas he llegado a la conclusión de que las tablillas de Cnoso y Pilo deben de estar escritas en griego, un griego difícil y arcaico, quinientos años anterior a Homero». Estas palabras fueron escuchadas por Chadwick, que, inmediatamente, contactó con él. Así empezó una extraor-

Tablilla micénica escrita en lineal B. *En la tablilla pueden apreciarse las huellas del fuego que coció la arcilla para siempre. El mismo fuego que destruyó buena parte de los edificios micénicos nos ha permitido leer los documentos que albergaban.*

dinaria colaboración que culminó con la publicación en el *Journal of Hellenic Studies* de un artículo en el que ambos comunicaban a la comunidad científica y al mundo entero el desciframiento de la escritura lineal B. Poco después, una tablilla exhumada por C. Blegen del yacimiento de Pilo (la famosa *Tablilla de las trébedes*) confirmaba de forma indubitable la exactitud del desciframiento.

Hasta el desciframiento de la lineal B, la historia de la lengua griega comenzaba en el siglo VIII a.C. con los poemas de Homero. Hoy sabemos, gracias a Ventris y a Chadwick, que el griego se escribe desde el siglo XV a.C. De una manera ininterrumpida, tenemos documentos escritos en lengua griega desde hace 3.500 años. Ninguna lengua de la Humanidad tiene una historia tan larga, ninguna constituye un instrumento tan precioso para observar, con una perspectiva de milenios, los fenómenos que hacen evolucionar el lenguaje y, por tanto, el universo de los hombres.

A la luz de estos hechos, siempre me ha resultado asombroso, insólito, que todavía haya quien llame a la lengua griega «una lengua muerta». No sólo no es una lengua muerta, sino que ha vivido más que ninguna otra. Y lo sigue haciendo 3.500 años después de haberse escrito por primera vez sobre unas frágiles tablillas de arcilla que, gracias a la casualidad y también a una cierta paradoja propia de la historia, han llegado hasta nosotros.

El griego alfabético

Pero el auténtico milagro no se produjo con las escrituras cretenses, ni siquiera con la lineal B, sino con la in-

troducción del alfabeto que Homero utilizó para legarnos un mundo para siempre. Como suele ocurrir, la introducción del alfabeto en Grecia, a partir del alfabeto fenicio, sigue siendo un misterio. Y no lo es menos su increíble y rápida difusión. Se trata de un asunto que voy a abordar con calma más adelante, pero creo que merece la pena trazar en esta introducción el marco del problema.

El misterio consiste, sobre todo, en la supuesta desaparición de la escritura lineal B en torno al siglo XII a.C. y su supuesta reaparición, en forma alfabética, en el siglo VIII a.C. Una explicación tradicional, y verosímil, está basada en la propia vida interna de los palacios o «centros» micénicos. En efecto, tales «centros» tienen una contabilidad relativamente compleja en la que se reflejan impuestos, ofrendas, donaciones, etc. Para llevar a cabo tal contabilidad los escribas micénicos emplearon la escritura lineal B que, por otra parte, no sólo fue usada en las tablillas de arcilla utilizadas para los asentamientos contables, sino también en breves inscripciones sobre vasos de cerámica. Es un sistema de 87 signos que representan sílabas, no fonemas o sonidos.

Este sistema de escritura (que combinaba los 87 signos con una serie de ideogramas cuya función era, sin duda, apoyar la comprensión de los «textos») desapareció, según la tradición científica, en torno al siglo XII a.C. Según esa misma tradición, fue sustituido en el siglo VIII a.C. por otro sistema, mucho más sencillo, de 20 signos capaces de expresar valores fonéticos. El problema es explicar el vacío entre el siglo XII a.C., fecha de la desaparición del silabario lineal B, y el siglo VIII a.C., fecha de introducción de la nueva escritura alfabética. ¿Cómo fue posible que se produjera?

Se trata, sin duda, de un asunto difícil de explicar. En términos generales, la ciencia ha dado dos explicaciones a este problema, las dos perfectamente plausibles: la primera, que entre los siglos XII y VIII a.C. dejara de escribirse en arcilla y comenzara a utilizarse materiales perecederos, especialmente la madera; la segunda, que la caída de los palacios micénicos, producida en torno al siglo XII a.C., acabara con la necesidad de escribir, pues la única razón de la escritura era la contabilidad. Sin palacios no era necesaria ninguna contabilidad y, una vez desaparecida la razón por la que era necesario escribir, la propia escritura se olvidó rápidamente.

Frente a la opinión tradicional, apoyada por los arqueólogos, de que el alfabeto griego, tomado del fenicio, se introduce en Grecia en el siglo VIII a.C., se ha ido estableciendo también la idea de que algunas formas alfabéticas del Mediterráneo oriental, datadas en el siglo XI a.C., pudieron servir como prototipos del alfabeto griego[9]. De hecho, la escritura alfabética griega primitiva se asemeja mucho a tipos de Siria y Palestina fechados tradicionalmente en torno a 1050 a.C.; de esta manera, frente a la teoría tradicional de que el griego procede del fenicio, estaríamos ante una visión nueva que hace que estas dos lenguas, fenicio y griego, tengan un antecedente común en la escritura llamada protocananea.

Esta teoría, no obstante, presenta algunos problemas, entre los que no es el menor hallar un mecanismo creíble de difusión desde el oriente del Mediterráneo a la Grecia del siglo VIII a.C.; todos los intentos que se han realizado

9. Respecto a este asunto el lector interesado puede consultar el libro de J. Naveh, *An Introduction to West Semitic Epigraphy and Palaeography*, Hebrew University, Jerusalén, 1982.

en este sentido no han quebrantado seriamente la opinión tradicional de que la escritura alfabética griega empezó en el siglo VIII a.C.[10].

En realidad estamos ante una situación que, aparentemente, no tiene salida: los especialistas en el Próximo Oriente tienden a pensar que el alfabeto griego fue tomado en fecha temprana (alrededor del siglo XI a.C.), pero, frente a esto, no hay ejemplos de su uso que puedan fecharse en época anterior al siglo VIII a.C. Quizá el problema tenga su origen no propiamente en los datos, sino en su cronología. Como éste es un asunto al que voy a dedicar unas cuantas páginas más adelante, prefiero dejar ahora las cosas así. Confío, en todo caso, en que el marco dentro del cual el problema se desarrolla haya quedado suficientemente esbozado para el lector.

10. Véase el artículo de J. N. Coldstream, «Greeks and Phoenicians in the Aegean», en H. G. Niemeyer, ed., *Phönizier in Westen*, Instituto Alemán de Arqueología, Madrid, 1982.

2. El amanecer de Occidente: El mundo micénico (1600 a.C.-1200 a.C.)

Como acabamos de ver, H. Schliemann encontró muchas clases de tesoros. Quizá el más valioso, aunque no fuera demasiado consciente de su importancia, era ese repertorio de tablillas de barro llenas de unos signos que para él eran completamente incomprensibles. Sin embargo, esos signos fueron comprendidos por otros investigadores, que demostraron claramente que la lengua griega escrita poseía una antigüedad mayor de lo que suponíamos: medio milenio más. Aun así, los documentos de la sociedad micénica (o aquea) resultan completamente decepcionantes. A pesar de los esfuerzos de J. Chadwick[1] por intentar reconstruir el mundo de estos primeros griegos a partir del contenido de las tablillas escritas en lineal B, el material del que disponemos encierra, como hemos dicho ya, todo un enorme repertorio de asientos contables; pero nada más. La inteligencia y la gran intuición de Chadwick le han llevado a detectar (a partir de estos míseros datos) incluso los síntomas de inquietud que debie-

1. *El mundo micénico*, Alianza Editorial, Madrid, 1977.

ron de vivirse en el palacio de Pilo justo antes del ataque definitivo. Pero, incluso así, los datos que podemos deducir del estudio minucioso y sistemático de las tablillas son manifiestamente insuficientes.

En realidad, hacía falta que se dieran dos hechos que, sumados, habrían de cambiar literalmente el marco de nuestros conocimientos sobre el pasado de Grecia. Hemos hablado ya de estos dos hechos pero debemos seguir haciéndolo. El primero es la aparición del alfabeto, como ya hemos visto. En efecto, estos nuevos repertorios de signos fonéticos facilitaron enormemente la tarea de fijar para siempre no sólo números y cuentas, sino, sobre todo, palabras. A partir de entonces, éstas pudieron ser plasmadas en diversos materiales. La escritura alfabética, en realidad, posibilitó que las palabras quedaran paradas en su tiempo, representándolo de una manera preciosa y, también, precisa.

El segundo hecho decisivo fue la aparición, en algún momento del siglo VIII a.C. (probablemente muy cerca del año 700) de un hombre cuyo nombre significa, literalmente, 'rehén'. Ese hombre es Homero. De Homero voy a hablar a lo largo de todo el libro, pero quiero empezar diciendo algo que, aun pareciendo obvio, encierra una pequeña trampa: sé que Homero es un poeta, no un historiador. Muchas veces se ha aludido a este hecho para intentar fijar límites a la credibilidad del poeta, tal y como ha hecho Chadwick, que le dedica un capítulo al que titula: «Homero el pseudohistoriador». En tal capítulo dice literalmente:

Lo que merece la pena recordar respecto a Homero, es que se trataba de un poeta, no de un historiador. La verdad poética y la verdad histórica son dos cosas bastante distintas... Buscar un he-

cho histórico en Homero es tan vano como medir las tablillas micénicas en búsqueda de poesía; pertenecen a universos diferentes[2].

Estas palabras están en la base de buena parte de la literatura histórica actual y, en realidad, suponen toda una confesión en relación con el método que se debe seguir. Son palabras que restan crédito al relato de Homero, el cual, en opinión de Chadwick, no tiene nada que ver con la historia sino con el universo poético, proclive a los sentimientos más que a los acontecimientos. A mi juicio, Chadwick está totalmente equivocado y, con él, todos los que tienden a infravalorar las fuentes literarias y, en una relación bastante proporcional, a sobrevalorar las fuentes arqueológicas. Permítame el lector que exprese mi opinión sobre este asunto.

El problema es que la posición encarnada por Chadwick y otros da por supuesto algo que está muy lejos de ser un hecho: la posibilidad de distinguir, en el siglo VIII a.C., entre *historia* y *poesía*. De hecho, tendría que pasar mucho tiempo antes de que, en la propia Grecia, esta distinción fuera posible. Desde mi punto de vista, Homero no es un poeta en el sentido en que nosotros entendemos actualmente la palabra poeta y, por supuesto, no puede elegir entre ser poeta o historiador, pues desconoce que tal elección sea posible. Homero es el primer escritor de Occidente y los géneros literarios estaban todavía lejos de poder ser fijados y definidos; la única elección que Homero tenía a su alcance era escribir o no escribir. Éste será su mérito imperecedero: fijar las palabras, no las cuentas; fijar para siempre las leyendas que se contaban, de boca

2. J. Chadwick, *El mundo...*, cit., pp. 235 y 236.

en boca, por los caminos de la Grecia micénica; fijar los paisajes, las costumbres, los amores... Homero nos ha marcado el camino, nos ha indicado cómo podemos perpetuar el tiempo para poder viajar a través de él. En realidad es el mago de los magos, aunque su magia no tiene truco, no está basada en una ilusión, sino, como vamos a ver enseguida, en la realidad. Ciertamente, Homero es un poeta; pero es el poeta que da forma, por primera vez, a la historia.

Las líneas que siguen están basadas en el estudio de las dos obras que la tradición le atribuye, ambas relacionadas con el gran mito de la guerra de Troya. La primera de ellas nos es conocida como *Ilíada* (de Ilión, uno de los nombres que los griegos dieron a la ciudad de Troya) y narra unos cuantos días de la guerra de Troya. La segunda es la *Odisea*, que cuenta el regreso de uno de los guerreros micénicos a su patria; el nombre de ese guerrero en griego es Odiseo, aunque la tradición lo asocia más generalmente con el nombre de Ulises, que finalmente se ha impuesto sobre el otro. Tradicionalmente se ha dado muy poco valor histórico a la *Odisea*, en la creencia de que es una obra absolutamente fantástica, fruto del ensueño desbordado de su autor[3]. No puedo tratar aquí este asunto con el detenimiento que merece, pero estoy convencido de que Ho-

3. No voy a entrar aquí en el problema de la autoría de Homero ni, mucho menos, en la multitud de teorías acerca de su existencia o, por el contrario, de su inexistencia. Con ser éste un problema de gran importancia filológica, siempre me ha parecido secundario en relación con los asuntos que tratamos. Cualquiera que quiera informarse sobre la llamada «cuestión homérica» tiene una ingente bibliografía al respecto. Si así lo quiere, quizá pueda empezar a iniciarse en este problema leyendo la introducción que a su traducción de la *Ilíada* hace Emilio Crespo en la Biblioteca Clásica Gredos (Madrid, 1991).

mero ha descrito lugares, costumbres y personas con toda la precisión que le era posible tener y que, igual que los lugares en los que transcurre la acción son «de verdad» (como demostró Schliemann), también lo son las costumbres, las personas y la sociedad, en general, que nos describe. Intentaré explicarlo con mayor claridad en las próximas líneas, en las que voy a servirme especialmente de la *Ilíada*.

El universo de la *Ilíada:* una cultura de vergüenza

Sólo en un sentido es cierto que Homero no cuenta nada que tenga que ver con la realidad: no habla nada sobre sí mismo, ni siquiera un mínimo dato, un indicio que pudiera llevarnos a conocer algo de él como individuo, como persona. Esto, que puede parecer realmente increíble a gente como nosotros, acostumbrada a situar su propio protagonismo por encima de cualquier otro, es, como vamos a ver, perfectamente comprensible si atendemos a las características no sólo de la propia época de Homero, sino, sobre todo, a las de la época que nos describe (segunda mitad del segundo milenio a.C.). Merece la pena recordar los primeros versos de la *Ilíada*, que son, a la vez, las primeras líneas escritas de la literatura de Occidente:

> ¡Canta, diosa, la ira de Aquiles, el de Peleo!,
> ira maldita que echó en los Aquivos[4] tanto de duelos,
> y almas muchas valientes allá arrojó a los infiernos,
> de hombres de pro, a los que dejó por presa a los perros

4. Sinónimo de aqueo.

> y pájaros todos. Se cumplía de Zeus el acuerdo,
> desde la vez que primera discordes se despartieron
> señor de mesnada el Atrida y Aquiles hijo del cielo[5].

Sé que muchos conocerán estos versos de memoria, pero, a veces, de tanto leerlos, de tanto contemplarlos como el amanecer de la literatura, olvidamos lo que esconden. En realidad esconden a su autor. El poeta, Homero, no aparece nunca, ni siquiera al principio de su obra. Es la diosa la que debe *inspirarle*, la que debe «cantar» por su boca y contagiarle la inspiración, la *locura* poética que le permitirá «ver» lo que pasó, igual que la *locura* adivinatoria permite al adivino «ver» lo que ha de pasar. En este sentido, poeta y adivino son casi lo mismo, pues ambos intentan penetrar en un mundo que no les pertenece, que no conocen *sensu stricto*. Y es justo conceder a Homero el mérito de haberse dado cuenta de ello, teniendo presente, como ya hemos indicado, que es un hombre del siglo VIII a.C.[6], no de los siglos XIII o XII a.C., el tiempo que habitaron los héroes de sus obras.

5. *Ilíada*, 1.1-7. La traducción, como en todas las citas de esta obra, es la de A. García Calvo, Edit. Lucina, Zamora, 1995. Es una traducción que me parece absolutamente extraordinaria y que reproduce con una fidelidad maravillosa el «tono» del lenguaje de los héroes. Algunas palabras resultarán difíciles de entender para el lector, pero eso es exactamente lo que pasaba cuando un griego de la época clásica leía las obras de Homero. La lengua altisonante de los héroes resuena con fuerza en los versos de esta traducción del profesor García Calvo. Las demás traducciones que aparecen a lo largo del libro son mías, aunque debo decir que estoy en deuda con Juan Ferraté y J. Manuel Pabón por las traducciones de los líricos y de la *Odisea*, respectivamente, que me han sacado de no pocas dudas. También me han ayudado las traducciones que cito en la bibliografía.

6. No obstante, éste es un dato que no deja de ser hipotético. Más adelante el lector comprenderá por qué.

Así pues, no hay rastro de lo que podríamos llamar una concepción de individualidad en Homero, ni siquiera para expresar un legítimo sentimiento de autoría de sus obras, y mucho menos hay una concepción individual en los personajes que las pueblan. Ni Aquiles, ni Áyax, ni Ulises tienen conciencia de una respuesta individual ante los sucesos de la vida, porque todavía no saben que son individuos, no lo han descubierto. Ésta es la razón por la que los héroes de Homero no pueden ser libres, porque todavía no han descubierto que son individuos. A lo más que llegan es a hablar de su familia, de su linaje, pero nunca de su individualidad. Como veremos, aún tendría que pasar algo de tiempo para que esto ocurriera.

Entonces, se preguntará el lector, ¿en virtud de qué actúan? En las próximas páginas voy a intentar contestar esta pregunta que, en un sentido profundo, ha de llevarnos, al lector y a mí mismo, a un terreno sumamente resbaladizo y peligroso. En realidad, voy a tratar de hacer algo muy parecido a lo que hacía Homero: penetrar en un mundo que no es el mío, que hace tiempo que dejó de existir; pero, a diferencia de Homero, yo no puedo pedir ayuda a ninguna diosa, y ello a pesar de que voy a tratar un asunto esencialmente religioso.

El comportamiento de Agamenón

En realidad, cabe preguntarse si hay o no religión homérica. Mazon[7], por ejemplo, dice que «jamás hubo poema menos religioso que la *Ilíada*». Para Murray[8] la llamada

7. *Introduction à L'Iliade*, p. 294.
8. *Rise of the Greek Epic*, p. 265.

religión homérica «no fue religión en absoluto», y en esta misma línea Bowra[9] observa que «este sistema antropomórfico completo no tiene desde luego relación alguna con la verdadera religión ni con la moralidad. Estos dioses son una deliciosa y brillante invención de los poetas». En esta línea están hoy en día muchos estudiosos, que, a mi juicio, han restringido el significado de la palabra *religión* hasta situarlo en un espacio demasiado «moderno». Creo que tiene toda la razón Dodds[10] al estudiar este asunto de una manera completamente diferente e, incluso, opuesta. Personalmente estoy muy cerca de sus puntos de vista y, en una gran medida, me siento en deuda con él.

Desde luego, si entendemos por religión lo que reconocen como tal, por ejemplo, los europeos o los norteamericanos de hoy, estaríamos de acuerdo con las ilustres opiniones antedichas. Pero ¿debemos restringir el sentido de la palabra hasta ese punto? ¿No corremos el peligro de pasar por alto o de ignorar por completo algunas experiencias a las que no atribuiríamos hoy sentido religioso a pesar de que pudieron estar cargadas de él en otro tiempo? Éste es el punto de vista del que debemos partir. Sin duda, algunas convenciones religiosas de los antiguos griegos pueden parecernos, a la luz de las religiones modernas monoteístas, puras especulaciones imaginativas que, en el mejor de los casos, deben atribuirse a una mentalidad mítica y no religiosa. En este punto, debo confesar que no siempre es fácil distinguir propiamente entre religión y mitología y, mucho menos, si tratamos de la antigua Grecia.

9. *Tradition and Design in the Iliad,* p. 222.
10. *Los griegos y lo irracional,* Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 16.

Ya hemos visto en los primeros versos de la *Ilíada* cómo la razón de los males que aquejan a los aqueos está en las disensiones que se producen entre Agamenón, el jefe de la expedición contra Troya, y Aquiles, el mejor guerrero. La consecuencia de esta disputa es que Aquiles deja de combatir y, con él, sus guerreros Mirmidones[11]. Con el paso de los días las cosas van mal para las tropas aqueas; poco a poco Héctor, el caudillo troyano, avanza hacia el campamento de los griegos, algunas naves han sido ya incendiadas y varios de los más notables guerreros del ejército están heridos y exhaustos. Todos miran hacia la tienda de Aquiles con la esperanza de que vuelva a combatir y mitigue con su sola presencia el sufrimiento del ejército. Y todos recuerdan el enfrentamiento entre los dos guerreros, causante de la cólera de Aquiles, herido en su orgullo. Se trata de un enfrentamiento por una mujer (siempre la mujer aparece como causa de estas disputas que «perturban» las cosas de los hombres), Briseida, hija de Brises, cuyo nombre era en realidad Hipodamía. Estaba casada con Mines, rey de Lirneso, ciudad aliada de Troya; cuando Aquiles tomó la ciudad, mató a su marido y se la llevó como botín de guerra. Llegó a ser su esclava favorita.

Agamenón se la reclama a Aquiles para resolver una cuestión de honor y de jerarquía, utilizando la autoridad que le confiere el ser un *primus inter pares*, contra el propio Aquiles, que ha osado hablarle de esta manera:

11. Este curioso nombre, Mirmidones, se debe a Éaco, el abuelo de Aquiles. Cuando Éaco reinaba sobre la isla de Egina, antes de que su esposa pariera al padre de Aquiles, pidió a su padre, el dios Zeus, que le concediera tener súbditos sobre los que reinar. Zeus decidió entonces convertir en hombres las numerosas hormigas que poblaban la deshabitada isla de Egina. En griego hormiga es *myrmex*, de ahí el nombre que recibieron los súbditos de Éaco: Mirmidones.

¡Ah, mía fe, saco de desvergüenzas, ánimo avaro!
¿Cómo tu voz va a acatar ningún Aquivo de grado,
sea en ruta que hacer o en salir contra hombres al campo?
Pues no vine yo por mor de los astienhiestos Troyanos
aquí a combatir, porque a mí no me deben culpa ni daño
[...] no, sino a darte a ti gusto acudimos, gran malosado,
honra a ganarte a ti, ojo de perro, y a Menelao
[...] Mas ahora a Ptía me iré, pues mucho es más aguisado
volver con las córvigas naves a casa; y más no me hallo
para aquí yo sin honra ganarte hacienda y abastos [12].

Agamenón, encolerizado, hace valer su jerarquía y le responde:

¡Huye en buena hora, si gana te da!: lo que es yo, ni por caso
te he de rogar quedarte por mí: otros hay a mi lado
sin ti que honra me den, y ante todos Zeus todo sabio.
Y me eres de reyes criados del cielo tú el más odiado:
pues siempre y porfía y peleas y guerra es todo tu agrado.
Si eres tan fuerte, un dios el ser tan fuerte te ha dado.
¡Vuélvete ya a tu patria con tus compañas y barcos,
y sobre los Murmídones reina!, que duelo a mí ni cuidado
de lo que rabies me da. [...]
pero a tu tienda, a llevarme a Briseide cara de encantos,
yo mismo, a tu presa, he de ir, a fin de que veas bien claro
cuánto estoy por encima de ti, y otros tengan reparo
de hablarme a la cara así y conmigo andarse igualando [13].

Esta respuesta aviva el enfrentamiento entre los dos guerreros. Aquiles se sabe superior, pero no tiene más alternativa que acatar la autoridad de quien es el jefe del ejército por consenso de la Asamblea de guerreros. En un

12. *Ilíada*, 1.149 y ss.
13. *Ilíada*, 1.173 y ss.

momento dado está a punto de atacar a Agamenón[14], pero Atenea interviene y lo impide. Aquiles no es libre, ni siquiera, de perder el control, pues éste es un mundo, ya lo he señalado, en el que el individuo no existe, ni la libertad individual por tanto. Ante el acto de Agamenón, un acto en el que éste abusa de su poder, Aquiles reacciona basándose en su honra perdida *(átimos)*. Es la *timé*[15] lo que finalmente importa. La intervención de Atenea evita que la cólera de Aquiles dañe su *timé* ante la comunidad de los guerreros aqueos, lo que acarrearía, como ya le ha ocurrido a Agamenón, una inevitable pérdida de prestigio. No es él quien elige: no puede ni sabe, como veremos, elegir, pues no se ha formado todavía el concepto de *persona individual*, de sujeto. Pero ¿qué ocurre con Agamenón? ¿Es responsable de su evidente abuso de poder? Y si lo es, ¿ante quién es responsable?

En el punto en que nos encontramos, éstas son las preguntas fundamentales. Si soy capaz de responderlas bien, si no yerro en el análisis, las cosas sobre las cuales estoy tratando de arrojar algo de luz aparecerán como algo comprensible. Sin embargo, el lector debe saber que las respuestas son, como siempre, difíciles de hallar y no siempre están al alcance de nuestras observaciones.

Justamente, la clave de la comprensión de lo que estamos tratando está en la *timé*. Los protagonistas del incidente actúan por defender su *timé*, su honor y su prestigio; también Agamenón, que, como Aquiles, es un héroe. Y es un héroe porque consigue cosas que los demás mor-

14. *Ilíada*, 1.188 y ss.

15. Palabra de traducción difícil de precisar pero fundamental para comprender lo que estamos tratando de explicar. Su significado es a la vez 'honor', 'honra' y 'prestigio'.

tales no consiguen, no al revés. Es importante comprender esto, pues los héroes no logran lo imposible por ser héroes (este hecho no depende de los mortales, héroes o no, pues no pueden elegir), sino que son héroes porque logran lo imposible. Este triunfo que podríamos llamar social no es consecuencia de la culminación de una virtud personal ni de la realización libre de actos que no están al alcance del hombre común, sino el resultado de una concesión divina, de una asistencia sobrenatural: los héroes están tocados por la mano de los dioses; son héroes por la gracia de dios, aunque, como veremos, no sólo por eso.

¿Es, por tanto, Agamenón responsable de haber privado a Aquiles de Briseida y, con ello, de haber provocado su retirada del combate? Por lo que podemos deducir de los propios textos homéricos no parece que éste sea el caso. Agamenón no se siente responsable en modo alguno:

Yo con el Peleida me quiero esplicar[16]; pero estaos atentos
los otros Argivos[17], y entienda todo hombre bien lo que cuento.
Ya muchas veces Aquivos a mí me hablaron sobre esto
y aun me lo echaban en culpa. Mas no soy yo el que la tengo
sino Zeus y el Destino *(Moîra)* y las Furias *(Erinýs)*, pies neblinegros,
las que en la junta un ciego furor en mi alma metieron
el día aquel que yo le quité a Aquiles su premio.
Mas ¿qué iba yo a hacer?: diosa es la que cumple y trae todo eso,
Yerra *(Áte)* hija de Zeus veneranda que a todos en yerro

16. Así está escrita la palabra en la traducción de A. García Calvo. El lector debe saber que este autor utiliza, a veces, una ortografía que no es la convencional.
17. Sinónimo de aqueos.

hunde, maldita [...]
Mas ya que ciego la erré y me sacó a mí Zeus de mi seso,
quiero mi deuda enjugar y pagar rescate sin cuento[18].

Parece claro, a tenor de sus propias palabras, que Agamenón no se siente responsable. Sin embargo, siente la necesidad de dar una explicación a Aquiles y está dispuesto, incluso, a pagar rescate «para enjugar la deuda» que cree haber contraído con él. Lo más importante de todo es que, aunque no se siente responsable de su acto de abuso, hace recaer, sin embargo, tal responsabilidad en «Zeus y Moira y Erinis», puesto que son ellos los que han metido en su alma un «violento furor» ante el que nada puede hacer. El término que utiliza Homero y que García Calvo traduce por «Yerra» es *áte*. Inmediatamente voy a detenerme en él, pero quiero decir algo más sobre el comportamiento de Agamenón. Con razón, algún lector podría decir que sus palabras suenan a excusa; que echar la culpa de su comportamiento inexcusable con Aquiles a Zeus y otras divinidades es una pobre justificación. Sin embargo, no parece que quepa interpretarlo así si atendemos al razonamiento con que el propio Aquiles acepta las excusas de Agamenón:

¡Zeus padre, sí que gran yerra[19] en los hombres metes por cierto:
nunca, si no, el Atreida encendido habría en mi pecho
furor que me traspasaba [...]
[...] Pero ello es que Zeus
quería que muerte viniera a tocar a muchos Aqueos[20].

18. *Ilíada*, 19.83 y ss.
19. El texto de Homero dice *megálas átas*, con la palabra *áte* en plural.
20. *Ilíada*, 19.270 y ss.

Las palabras de Aquiles son especialmente clarificadoras. También él cree que ha sido Zeus el responsable del comportamiento de Agamenón. En el pasaje, además, Aquiles encuentra justificación, incluso, para el comportamiento de Zeus pues, en último término, quería que murieran muchos aqueos. Sólo así puede explicarse lo que ha pasado.

Así pues, estamos ante un ejemplo palmario de lo que algunos antropólogos han llamado *cultura de vergüenza*. Sé que no es fácil para el lector comprender cabalmente este concepto, pero estoy seguro de que, en las próximas líneas, podrá deducirlo, primero, y comprenderlo, después. Para conseguirlo, debemos centrarnos un poco en *áte*, la palabra que parece explicar el comportamiento del rey Agamenón.

Áte

Áte es una especie de locura parcial y pasajera, aunque de funestas consecuencias casi siempre. Es un estado de la mente, una especie de perplejidad o anublamiento momentáneos que, en todo caso, no se atribuye a causas fisiológicas ni naturales ni, incluso, psicológicas, sino a la intervención de lo que podríamos llamar un agente externo. Si esta definición no es incorrecta y puede entenderse bien, estamos ante el punto central de nuestra tesis. De un lado, esta creencia en que un dios (Zeus, o Moira o las Erinis) es el agente de *áte*, el que por alguna razón nos la infunde, hace que el concepto de responsabilidad personal (y de culpa, por tanto) sea ajeno por completo al hombre homérico. Como acabamos de ver en los textos que hemos analizado, ante un acto de ofuscación personal *(áte)*

que trae para todo el conjunto de los aqueos funestas consecuencias (Aquiles deja de combatir y las tropas griegas son diezmadas por Héctor y los troyanos), Agamenón no siente responsabilidad alguna ni, por tanto, culpa. Lo que siente es vergüenza y, consecuentemente, pide disculpas y se muestra dispuesto a "reparar" el daño causado a Aquiles. Este comportamiento, propio de lo que antes llamábamos "cultura de vergüenza", no es característico sólo de Agamenón sino, al contrario, común al hombre homérico; hay otros pasajes en que los dioses infunden a un hombre *áte*, es decir, arrebatan, destruyen o hechizan el entendimiento de un ser humano, como cuando Glauco intercambia sus armas de oro con Diomedes, que las tenía de bronce, «unas que valían cien bueyes por otras de nueve»[21].

De otra parte, esta interpretación según la cual los sucesos de la vida cotidiana tienen su explicación en la intervención de agentes externos propiciados por los dioses (lo que Dodds ha llamado con acierto «intervenciones psíquicas») está a mi juicio en el origen de la mitología y, por ello, de la religión o, al menos, de la religión primitiva ajena al ritual y al clero. Quizá fuera más exacto decir que está en el origen del sentimiento religioso. En este sentido, los antiguos griegos dieron algunos pasos que los distanciaron mucho de otros pueblos con los que compartieron buena parte de estos sentimientos religiosos pues, en efecto, al intentar dar forma, poner cara a las intervenciones psíquicas, tomaron un rumbo que marcó definitivamente la ruta de su religión y, en buena parte, también de la religión romana. Este hecho resultó determinante en su experiencia como pueblo.

21. *Ilíada*, 6.234.

Y así los griegos, que a diferencia de otros pueblos tendían a preguntárselo casi todo, también se preguntaron por qué motivos hay *áte*. Para nosotros, muchos de los casos de *áte* podrían reducirse a la categoría de meros accidentes. Un accidente sería lo que le pasa a Ulises cuando se duerme y propicia, con su inoportuno sueño, que sus compañeros devoren las vacas del sol. Un accidente sería lo que le pasa a Agástrofo[22] cuando, imprudentemente, se aleja demasiado de su carro y no puede huir a tiempo de Diomedes, que le causa la muerte. Podríamos aplicar el mismo razonamiento al episodio de Glauco y Diomedes, o al del odre de los vientos en la *Odisea* o a otros muchos; para nosotros se trata, simplemente, de accidentes.

Mas, en mi opinión, para el hombre homérico, y para el hombre primitivo en general, los accidentes no existen. Todo lo que aparentemente no puede explicarse debe explicarse, porque si no es así, el sentimiento de inseguridad ante la naturaleza en general o ante los actos que producen un desastre personal sin proponérnoslo, se hace insoportable. De manera que son los dioses, naturalmente, los que mandan el sueño a Ulises *eis átan*[23], es decir, «para ofuscarle o confundirle» y son ellos los que manipulan a Agamenón, o los que dan la victoria a Héctor sobre Patroclo o a Aquiles sobre Héctor. Las cosas, así, son más simples, más comprensibles; de un lado, el sentimiento de inseguridad se atenúa y, de otro, el de responsabilidad personal ante los hechos y sucesos de la vida ni siquiera se contempla. Son los dioses los que deciden y actúan, los que crean y dirigen el drama de la vida humana; el ser humano sólo representa el papel que le ha sido asignado.

22. *Ilíada*, 11.340.
23. *Odisea*, 12.371; véase 10.68.

Llegados a este punto, quizá sea útil preguntarnos quiénes son los agentes de *áte*.

Agentes de áte

Hace un momento decíamos que los griegos, a diferencia de otros pueblos mediterráneos antiguos, intentaron dar forma, poner cara a esas moniciones, a esas intervenciones psíquicas que nosotros consideraríamos simplemente accidentes la mayor parte de las veces. Esto es exactamente lo que hicieron con *áte*, empezando por plantearse cuáles eran los agentes a través de los que se transmite a los hombres.

Hemos visto que el propio Agamenón cita tres: Zeus, Moira y las Erinis. Veamos algo sobre estos agentes transmisores, hacedores o causantes de *áte*.

Zeus

Aunque es posible que Apolo sea el causante de la *áte* de Patroclo (el texto homérico no es absolutamente concluyente en este sentido), Zeus es el único de los olímpicos al que Homero concede el poder de causar *áte*. Así, el propio Agamenón pronuncia estas palabras:

Mas ¿qué iba yo a hacer?: diosa es la que cumple y trae todo eso,
Yerra *(Áte)*, la hija de Zeus veneranda, que a todos en yerro hunde,
maldita[24].

24. *Ilíada*, 19. 90 y ss.

La palabra griega *présba*, que el profesor García Calvo traduce conservadoramente por «veneranda», puede traducirse también por «vieja» o, incluso, por «hija mayor», tal como propone Dodds entre otros. La decisión no es fácil y, como puede ver el lector, tiene implicaciones relevantes. Si Dodds no se equivoca en su interpretación, se trata a *Áte* como a la primogénita de Zeus.

Cabe dudar (y ése es mi caso) si es o no su hija mayor, pero lo que no admite discusión es que Zeus es agente de *áte*, puesto que *Áte* es su hija. Quizá esto sea un reflejo real de la preponderancia de Zeus sobre los demás dioses olímpicos en lo tocante a su relación con los humanos, pues su poder, aunque sólo fuese por esto, es mucho mayor que el de los demás dioses, que se limitan a asumir, frente a él, papeles secundarios, frecuentemente de ayuda al mortal ofuscado por *Áte*. Ése es el caso de Atenea en relación, por ejemplo, con Ulises y con su familia. En todo caso, la abstracción *Áte* está aquí personalizada, enmarcada en una familia (hija de Zeus) y dotada, por así decirlo, de un rostro.

Moîra

Se trata de otro de los agentes causantes de *áte*. *Moîra* es una palabra que, en singular, parece que debe entenderse como 'hado', 'destino', pero que en realidad significa, 'ración', 'parte' en un sentido amplio, es decir, 'lo que le toca a uno'. No parece productiva la discusión sobre qué sentido es más antiguo, si 'parte' o, por el contrario, 'destino'. A mi juicio la relación parece clara, y es fácil que en el contexto del hombre homérico la palabra pudiera acabar interpretándose como 'lo que le toca a uno', no sólo en el re-

parto de botín, por ejemplo, sino en la vida en general, es decir, 'lo que le toca a uno vivir'. La vinculación entonces con significados del tipo 'hado' o 'destino' parece explicarse bien.

En cualquier caso, ya hemos dicho que es propio del hombre primitivo intentar explicar lo que ocurre, incluso cuando la explicación no sea fácil. Y lo que ocurre forma parte necesariamente de la *moîra* personal, de lo que le toca a cada uno en suerte, es decir, de su destino. Estoy convencido de que, para el hombre homérico, esto es así aunque lo que ocurra sea un desastre inexplicable. Si ha ocurrido es porque «tenía que ocurrir».

Ahora bien, ¿tiene esta interpretación algo que ver con alguna clase de determinismo? Desde mi punto de vista, el hombre homérico jamás se ha planteado la existencia de la oposición libertad/determinismo. Agamenón, Aquiles, incluso Ulises, no hubieran entendido tal dilema puesto que no saben, como hemos visto, qué es la libertad individual. Los resortes mediante los cuales el ser humano habría de iniciar el camino hacia la libertad estaban en este momento apenas iniciados. En este sentido, algunos autores han apuntado que en los poemas homéricos no aparece palabra alguna que designe el acto de elección o de decisión personal; en general, parece asumirse que el hombre no tiene todavía conciencia de una libertad personal ni de la capacidad de decidir por sí mismo.

Es posible, aunque esto no puedo afirmarlo con rotundidad, que en conexión con todo lo antedicho (tal y como apunta Dodds, por otra parte) no exista tampoco en Homero el concepto de voluntad y, por tanto, el de voluntad libre o voluntad de elegir, pues éste es un concepto que tardaría en conformarse en la antigua Grecia. Será necesaria, como veremos en el capítulo siguiente, la irrupción

de la poesía lírica –con su mundo radicalmente opuesto al de la épica, cargado de connotaciones individuales y de propuestas valientes y difíciles–, para que la voluntad de elegir, asociada a la libertad individual, aparezca por primera vez entre los antiguos griegos. Pero todavía faltaban quinientos años. Mientras tanto, se fue forjando una imagen visual de Moira, es decir, un mito. En él, como en los mitos referidos a tantas otras fuerzas insondables e incomprensibles de la naturaleza o de la vida cotidiana, los griegos nos mostraron cómo se puede dar forma, cara, cuerpo y nombre a estas fuerzas que parecen dominarnos. En realidad, comenzaron el camino hacia ese sistema antropomórfico que, finalmente, los tranquilizó. Si no podían comprender esas fuerzas que se manifestaban en estados de mente particulares, en intervenciones psíquicas incomprensibles, al menos podían hablar con sus agentes, Moira entre ellos. Y así, el concepto abstracto, temible, animista, de Moira se transformó en Moiras, en las tres Moiras, concretamente. Los griegos visualizaron así a tres mujeres ancianas llamadas Átropo, Cloto y Láquesis: las Parcas.

No poseen leyenda propiamente dicha (se trata de un territorio muy resbaladizo por el que al ser humano no le conviene transitar), pero se fija la imagen de tres hilanderas que tejen la vida de cada uno de nosotros sobre el telar de nuestra existencia. De esta manera, se asienta para siempre la imagen de nuestra vida, que pende de un hilo que Átropo hila cuando nacemos, Cloto enrolla mientras vivimos y Láquesis corta cuando llega la hora de morir. Las tres ancianas hilanderas de los destinos de los hombres encarnan una ley tan antigua, tan inexorable, que ni siquiera los mismos dioses pueden transgredirla sin poner en peligro la propia armonía del cosmos.

Mas, a pesar de eso, ¡qué diferencia entre la imagen clara, concreta, de estas Parcas inexorables y la idea oprimente, vaga y abstracta de la fuerza insondable que representa *Moîra*!

Sin embargo, a pesar de todas las limitaciones a las que nos hemos referido, el hombre homérico distinguía perfectamente, a mi juicio, entre lo que consideraba actos *normales*, de un lado, y lo que consideraba actos *no normales*, derivados de lo que hemos llamado intervenciones psíquicas (*áte*, por ejemplo), de otro. Esta capacidad de distinguir perfectamente entre un tipo de actos y el otro es lo que, finalmente, lleva a Agamenón a decir: «Yo no tengo la culpa, sino Zeus», tal y como hemos visto.

Las Erinis

Es verdad que en la imagen que los griegos tuvieron de las Erinis ha influido poderosamente la *Orestea* de Esquilo. En su obra inmortal, el poeta trágico ateniense nos ha presentado a las Erinis como Furias vengadoras de los muertos. Esta imagen vívida ha permanecido en la literatura y en los mitos para siempre. Sin embargo, la obra de Esquilo representa más el final de una historia que el principio. No debemos olvidar que Esquilo escribe en el siglo V a.C., el siglo de las luces ateniense, casi mil años después de la existencia del tipo de hombre y de sociedad que Homero nos describe en sus poemas. Así pues, por lo que respecta a Homero, las Erinis son agentes de *áte*, tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea* y, a diferencia de la imagen forjada posteriormente por Esquilo, no representan ni venganzas ni castigos. Así, podemos leer en la *Odisea*:

[...] aquella funesta *áte*
que en el alma le puso (a Melampo) la Erinia, deidad implacable[25].

En Homero, la Erinia (o las Erinis) es lo que podríamos llamar el agente que asegura el cumplimiento de la moira. Así, por ejemplo, cortan la voz a Janto, el caballo de Aquiles, porque no es conforme a la moira que un caballo hable[26]. Y en este sentido, es importante señalar que las Erinis aparecen tambien en Esquilo como agentes de *áte*, a pesar de tratarse del poeta que forja para siempre la imagen de las Erinis vengadoras[27]. Incluso Eurípides, el más "moderno" de los poetas trágicos, hace decir a una Erinia que uno de sus otros nombres es, precisamente, *moîra* (junto con *némesis* y *týche*).

Así pues, esta asociación Moira-Erinia-Áte parece ser antigua, incluso más antigua que la que ya hemos visto entre *Áte* y el propio Zeus. Por eso es muy revelador que Erinia y *Aísa* (sinónimo de Moira) aparezcan ya en el dialecto arcado-chipriota, una de las más antiguas formas (si no la más antigua) de lengua helénica conocida.

Ménos

Vamos a detenernos ahora en otro tipo de intervención psíquica de sentido diferente a *áte*. Se trata de *ménos*. No es, propiamente ni fuerza, ni poder, ni es tampoco un órgano permanente donde pueda localizarse algún aspecto

25. *Odisea*, 15.233.
26. *Ilíada*, 19.418.
27. *Euménides*, 372 y ss.

de la vida mental (como *nóos* o *thymós* o nuestro *corazón*). Es, como *áte*, un estado de mente. Un hombre puede sentir que *ménos* se le sube, pujante, a las narices[28], percibiendo, a la vez, un misterioso aumento de energía que podríamos interpretar como *coraje* o *valor*. Mas este valor no es sentido como propio, pues no siempre está o, mejor dicho, no siempre se siente que esté ahí. Ese valor, ese coraje, esa especie de suplemento de hombría que aflora de repente en un guerrero de un modo misterioso, es caprichoso e igual que viene se va.

Es muy importante recordar de nuevo que para el hombre homérico (y para el hombre primitivo en general) no hay accidentes ni, probablemente, caprichos. Es un dios el que acrecienta o disminuye las virtudes viriles de un hombre. Se trata de una experiencia fuera de lo normal que hace que los hombres que la sienten hagan cosas que en un estado normal no harían[29]. Homero compara a estos hombres trastornados con leones enfurecidos[30] y describe, incluso, los síntomas físicos que pueden acompañar la llegada de *ménos*. En el caso de Héctor produce en el troyano síntomas muy parecidos a los de una especie de posesión:

> Tal cavilando, a las cuéncavas naves iba moviendo
> a Héctor Priámida, ya de por sí ardiente de empeño;
> que tal rabiaba como Ares en armas o fuego funesto
> se ve enrabïarse en el monte por los matorrales espesos;
> que espumajeaba su boca al redor, y so el tórbido ceño
> sus ojos resplandecían en chispas, y hasta su yelmo
> horrísono contra las sienes chocaba, al irse batiendo

28. *Odisea*, 24.238.
29. *Ilíada*, 12.449.
30. *Ilíada*, 6.128.

Héctor: pues era en su ayuda del alto mismo del cielo
Zeus; el que a él, entre miles de hombres sólo uno siendo,
lo honraba y gloria le daba: pues iba a ser corta de tiempo
su vida; que ya su día fatal le estaba trayendo
Pálade la Atenea a las manos del de Peleo[31].

De nuevo el dios Zeus aparece como responsable, como agente de estas intervenciones psíquicas. El párrafo continúa con un hermosísimo símil en el que Héctor, echando espuma por la boca, es comparado con el mar que bate contra un cantil, erguido a pico, que representa metafóricamente a los griegos; lleno de *ménos* es capaz de lanzarse, él solo, contra ellos y, mientras lo hace, es muy posible que perciba con claridad que está bajo los efectos de ese estado mental anormal que propicia *ménos:*

Mas ni podía romper aun así, y con tanto su esfuerzo:
pues aguantaban cerrados en piña, tal como recio
cantil sobre el mar caneciente que a pico yérguese enhiesto,
que aguanta a rumbo mudable silbantes rachas de vientos
y el grueso oleaje que a él se regüelda en espumajeos:
Tal aguantaban de firme los Dánaos[32], nunca cediendo.
Mas él se arrojó en el tropel, por doquier relumbrante de fuego;
y en ellos cayó como ola que cae sobre barco ligero,
que del nubarrón fiero viento arrancó, y el barco ya entero
de alga y espuma cubierto quedó, y el soplo del viento
tremendo en la vela remuge, que tiemblan los marineros
con miedo en el alma; pues van de la muerte apenas huyendo:
Tal en los pechos se les desgarraba el alma a los Griegos[33].

31. *Ilíada,* 15.603 y ss.
32. Otra manera de llamar a los aqueos.
33. *Ilíada,* 15.617 y ss.

Homero nos describe un mundo que le es muy lejano[34] pero que conoce perfectamente gracias a la tradición oral que mantuvo vivo el recuerdo de los sucesos de Troya. Homero, como veremos muy pronto, no es más que el final de esa tradición que, al fijarla por escrito, contribuyó a demoler. En todo caso dependemos por completo de él a la hora de hacernos una idea cabal de la época de los héroes.

Hasta ahora he descrito algunas de las características que, a mi juicio, conforman esta época fascinante de los guerreros micénicos. Intentaré, ahora, sacar algunas conclusiones con objeto de fijar ciertas ideas de partida que me parecen más importantes.

He hablado de *moniciones* interiores, de *sensaciones* que el hombre homérico atribuye a agentes externos y he llamado a estos fenómenos, siguiendo la terminología propuesta por Murray y por Dodds, "intervenciones psíquicas". Tales intervenciones psíquicas pueden presentarse como una especie de ofuscación o anublamiento de la percepción de la realidad y llevar a quienes las sienten a una especie de locura pasajera o duradera *(áte)* o, por el contrario, pueden percibirse como un aumento repentino y misterioso de la sensación de poder, de valentía o de fuerza física *(ménos)*. Estas sensaciones se sienten en el ámbito de la vida cotidiana y alteran el comportamiento

34. La tradición literaria e histórica nos coloca a Homero en algún punto del siglo VIII a.C. Sin embargo, los hechos que Homero nos describe en sus obras debieron ocurrir en torno al año 1200 a.C., es decir, entre 400 y 500 años antes de su época. Homero es, precisamente, el que rompe la llamada Edad Oscura, un período de tiempo que se extiende desde el 1200 a.C. (la época de la caída de Troya y, poco después, de los centros micénicos) hasta el 800 a.C. Estos 400 años representan un auténtico paréntesis en la historia de Grecia que nos es prácticamente imposible rellenar. Más adelante volveré con calma sobre el problema cronológico de la Edad Oscura.

normal de quienes las padecen no sólo en momentos importantes (un combate o una decisión) sino, también, en momentos banales de la vida cotidiana. A mi juicio es aquí, en el ámbito de la cotidianidad, donde estas intervenciones psíquicas se han convertido en el germen a partir del cual se ha desarrollado la maquinaria de los dioses.

Aun así, no son los dioses (apenas aún conformados) lo que más importa a estos hombres. El código que rige la vida del hombre homérico tiene que ver menos con los dioses que con los hombres, y su referencia más importante es, de una parte, la estimación pública, el honor *(timé)* y, de otra, el respeto por la opinión de los demás *(aidós)*. Es esta presión de lo que podríamos llamar, literalmente, "opinión pública" la que hace surgir lo que hemos denominado una "cultura de vergüenza", pues ante una acción como la de Agamenón contra Aquiles, lo único que aquél puede sentir es vergüenza; el suyo es un acto que no produce *timé* y que, por otra parte, llena a Agamenón de pudor *(aidós)*, puesto que todos lo rechazan. La opinión pública lo censura. La consecuencia inmediata (y lógica) de ese rechazo es que Agamenón siente vergüenza. ¿Qué salida le queda? ¿Cómo puede resolverse una situación de tal naturaleza que suma al deshonor la censura de la opinión pública? ¿Puede extrañarnos que Agamenón, vistas así las cosas, recurra a *áte*?

El hecho es que *áte* e, incluso, *ménos* resultaron enormemente útiles no sólo para un rey arrogante como Agamenón, sino para que cualquier hombre, por modesta que fuese su situación social, pudiera zafarse de la presión que le producía la desaprobación de sus iguales. Es el sentimiento de vergüenza lo que propicia la aparición de estas intervenciones externas que, de momento, aislaron al hombre homérico del sentimiento de individualidad y,

por tanto, de libertad y responsabilidad. Con ellas, el ser humano encontraba una salida a situaciones que, de otro modo, hubieran resultado inmanejables o, incluso, peligrosas. Este estado de cosas, sin embargo, no habría de durar mucho.

Así pues, el hombre homérico no se define de forma abstracta, independiente, por referencia a un yo individual y característico. El hombre homérico se define por su *status*, incluso por su función dentro del grupo. Fuera del grupo y sin la intervención de los dioses (cualesquiera que éstos sean) no es nadie, no tiene identidad. Todavía no existe un sujeto, un hombre libre y, por lo tanto, responsable. Habría que esperar todavía un poco para que esto sucediera.

El marco político y social

Los griegos micénicos, los protagonistas del ataque a Troya narrado por Homero, vivían en ciudades-estado. Es ésta una característica completamente fundamental de la Grecia antigua que iba a definir su historia para siempre, incluso en los momentos en que la ciudad-estado había dejado ya de ser una estructura política y social viable. A pesar de ello, es cierto que la civilización griega no fue la primera en conocer este régimen de ciudad-estado; sabemos por los restos de escritura hallados en Mesopotamia y por los relatos bíblicos que este tipo de ciudades existían ya en el mundo asiático occidental. En Grecia, lugares como Micenas, Tirinto, Pilo, etc., son realmente ciudades-estado, el marco físico y político en el que desarrollaron su vida los héroes de los poemas homéricos: Néstor en Pilo, Menelao en Esparta, Agamenón en Micenas...

Estas ciudades, a diferencia de lo que ocurrirá después, pueden considerarse el núcleo del Estado y son, realmente, dominio de un rey que reina sobre vasallos. Viven independientemente unas de otras, con frecuencia hay guerras entre ellas y sólo muy rara vez se alían todas en un marco social y político superior. En un sentido nada superficial, estas ciudades-estado forman una estructura parecida a los feudos medievales, independientes entre sí, en guerra con frecuencia y gobernados por un señor feudal que considera a los habitantes de sus tierras poco menos que parte de sus propiedades.

Micenas

Micenas es, quizá, el centro más importante que los pueblos indoeuropeos establecieron en Grecia entre los siglos XVII y XII a.C. Las tradiciones antiguas hablan de su riqueza y Homero la llama «rica en oro».

Una vez más, Homero parece contarnos la realidad con una precisión notable. Cuando uno contempla las ruinas de la fortaleza micénica, cuando toca los imponentes sillares de sus murallas (construidas, según la tradición mítica, por los cíclopes), cuando uno entra dentro de la ciudadela atravesando la Puerta de los Leones, se tiene la sensación de que, en verdad, se penetra en lo que habría de ser el mundo del futuro, el mundo de hoy. Las suaves líneas de los edificios cretenses han sido barridas por las nuevas construcciones que necesitaban estos señores de la guerra. Toda evidencia, todo indicio que nos delate la presencia social de las mujeres ha desaparecido. Cuando uno penetra en Micenas, entra en el mundo de los hombres.

La acrópolis de Micenas en su estado actual. *Subiendo por el camino, desde la tumba llamada «Tesoro de Atreo», éste es el panorama que puede contemplarse: las murallas de Micenas, bien conservadas, y los pocos restos del palacio de Agamenón en lo alto de la colina. Al fondo, el imponente monte Aracneo.*

La importancia de Micenas fue tal que la historiografía moderna define esta época como «micénica». Igual que ocurriría con Roma mucho tiempo después, el nombre de una ciudad (de una ciudad-estado propiamente) habría de servir para identificar a toda una civilización. En esto, los historiadores modernos han seguido las indicaciones del propio Homero, que colocaba al legendario rey de Micenas, el «pastor de hombres» Agamenón, como jefe de la alianza de ciudades-estado que atacaron Troya.

Lo que podemos ver hoy día de Micenas es su acrópolis. Acrópolis significa en griego "ciudad alta"; todas las ciudades importantes de la Grecia antigua se construye-

Micenas. Entrada a la poterna. *Esta cisterna, cuyas paredes siguen filtrando hoy el agua de lluvia, es una de las construcciones más impresionantes de Micenas. Pocos son los visitantes que se internan en esta galería que, finalmente, conduce a uno de los pozos que abastecían de agua la ciudad.*

ron, desde época micénica, en torno a una acrópolis. Por razones defensivas, la acrópolis de una ciudad cualquiera se situaba en la cima de una colina y se fortificaba fuertemente. Dentro de ella vivía el rey, parte importante del ejército y los funcionarios vinculados al gobierno real. Mas, en caso de guerra o de ataque, la población común, fundamentalmente formada por campesinos que vivían diseminados en torno a la acrópolis, se refugiaba dentro de sus límites amurallados, donde podían acumularse fácilmente reservas de alimentos y de agua.

Tirinto. Las murallas de la entrada oriental de la ciudadela. *Esta ciudadela, situada cerca del mar, probablemente era tributaria del señor de Micenas.*

Micenas se encuentra en el Peloponeso, en el sur de Grecia, en una región llamada Argólide. Homero llama a esta zona «la muy sedienta», en una referencia exacta a su clima. La Argólide está rodeada por montañas que, en algunos lugares, se cruzan con onduladas llanuras secas y estériles. Hay un río importante en la región, el Ínaco, que atraviesa estas tierras desde el oeste hasta el sudoeste, pero nunca lleva demasiada agua, pues se nutre de las lluvias que caen en las montañas; en verano se seca por completo. El resto de los ríos son poco más que arroyos, pobres en agua. En tales condiciones forjadas por la naturaleza,

la Argólide sólo posee algunos puntos aislados que tienen tierras fértiles. En realidad sólo en una zona pueden acometerse labores agrícolas con una cierta garantía de éxito: la planicie del sudeste, que desciende hacia el mar, hacia el golfo Argólico.

Justamente en esta zona se encontraban los más antiguos asentamientos: Argos, Tirinto y Micenas. La ciudad de Agamenón dista apenas 19 kilómetros del mar y su acrópolis está situada en una colina de 278 metros de altura, entre dos mesetas, rodeada de profundos barrancos rocosos. En un sentido estratégico y militar la ubicación de Micenas era sumamente ventajosa, pues dominaba toda la comarca circundante y, al mismo tiempo, estaba bien defendida por la propia naturaleza. Pero, por si esto fuera poco, sus habitantes, dedicados a la guerra, la rodearon de murallas inexpugnables, las cuales protegían las partes más vulnerables de una fortaleza, que, junto con el llamado palacio de Agamenón y otros edificios importantes, fue construida entre los siglos XVII y XV a.C.

Los reyes micénicos

De acuerdo con todos los indicios que poseemos, Micenas y los demás estados micénicos estaban dirigidos por

35. Tanto los proporcionados por los poemas homéricos como los extraídos de las tablillas escritas del lineal B están referidos a la organización que podríamos llamar oficial, es decir, a las actividades propias de los palacios y al personal dependiente de ellos. En los documentos oficiales, los hechos y personas que quedan al margen de esta actividad solamente cobran relevancia en asuntos fiscales. Sobre estos temas siguen siendo decisivos los libros de J. Chadwick, *El mundo micénico*, cit., y el de M. S. Ruipérez y J. L. Melena, *Los griegos micénicos*, Historia 16, Madrid, 1990.

reyes. La mayor parte de los datos disponibles[35] nos hablan de una población que, en términos generales, podría dividirse en los siguientes estratos: los que dependen directamente del palacio, los propietarios, los artesanos y los esclavos. Sobre ellos se sitúa el rey *(basileús)* que, en general, comparte su poder con el Consejo de Ancianos y la Asamblea Popular. En este punto debo decir que, salvo en el caso de Ulises, protagonista de la *Odisea* (el poema homérico que parece ser más reciente), los datos que nos proporciona Homero están referidos más a las relaciones entre estos reyes (miembros de una expedición militar) que a las que cualquiera de ellos tiene con sus súbditos dentro de las fronteras de su reino. A pesar de ser, obviamente, ámbitos completamente diferentes y, en el caso de la *Ilíada*, de una situación forzada por las necesidades de una guerra que debe afrontar un ejército expedicionario, nos podemos hacernos una idea bastante cabal de la situación si atendemos a los propios poemas homéricos, de un lado, y a la documentación (especialmente abundante en Pilo) en lineal B.

En términos generales, los reyes de las ciudades-estado micénicas llegan al trono por herencia. Sin embargo, no hay una línea hereditaria constante, pues vemos que este tipo de reyes son, unas veces, el más venerado de los ancianos (Néstor en Pilo) o el jefe del clan familiar más poderoso (Agamenón en Micenas), etc. En realidad, las relaciones entre estos monarcas están definidas por la igualdad; Agamenón, en Troya, no es más que lo que luego los romanos llamarían un *primus inter pares.*

El poder de los reyes micénicos abarca tres ámbitos:

a) Son jueces, encargados de dirimir las diferencias que surgen, fundamentalmente, entre sus iguales, pero

también entre sus vasallos. Esta autoridad de jueces tiene un carácter divino, en el sentido de que es voluntad de los dioses que las cosas sean o sucedan de una determinada manera, y obligación de los reyes-jueces interpretarlas correctamente. Los reyes micénicos tienen el monopolio de la interpretación de la voluntad de los dioses mediante la contemplación y el examen de los signos divinos. En ausencia absoluta de leyes escritas, es fácil imaginar cuál debía ser la situación de los vasallos en un mundo caracterizado por la violencia.

b) Pero estos reyes son también sacerdotes o jefes supremos del culto que se rinde a la divinidad o divinidades que protegen la ciudad. Este ámbito religioso de la autoridad de los reyes micénicos está íntimamente unido con el anterior. El camino que habría de recorrer todavía la aplicación de leyes civiles escritas y separadas en su concepción y en su aplicación del territorio de los dioses estaba apenas esbozado.

Los reyes son los responsables ante sus iguales y ante sus vasallos de la interpretación correcta del oscuro lenguaje de los dioses. Es cierto que tienen algunos ayudantes, hombres (y, a veces, mujeres) que solemos llamar sacerdotes, aunque se trata más bien de magos o adivinos, de seres bendecidos por la "locura profética", a los que se pide que, con la ayuda de los dioses, indaguen en el futuro igual que se pide a los poetas como Homero que, inspirados por las Musas, indaguen en el pasado. Son personas "tocadas" por un tipo de locura positiva, por uno de esos tipos de locura que se producen «gracias a un cambio en nuestras normas acostumbradas propiciado por los dioses». Estas palabras son de Sócrates[36] y creo que debo de-

36. Platón, *Fedro*, 265 *a*.

tenerme un momento en ellas y en el contexto en que se pronuncian, el *Fedro* platónico.

Dice Sócrates: «Los mayores bienes se producen a través de la locura»[37]. Estas palabras son realmente sorprendentes, aunque Sócrates restringe su significado añadiendo: «... siempre que ésta (la locura) nos sea dada por don divino». Es decir, según Sócrates, uno de los padres de la razón en Occidente, hay locuras positivas y locos bendecidos por los dioses. Y prosigue con una clasificación de cuatro tipos de esta locura divina: la locura profética, propiciada por el dios Apolo; la locura ritual, propiciada por Dioniso; la locura poética, inspirada por las Musas y, finalmente, la locura erótica, inspirada por Afrodita y Eros[38].

Sin duda esta clasificación que Sócrates nos propone tiene raíces antiguas. No me propongo aquí examinar la tradición que, tanto desde un punto de vista histórico como psicológico, se esconde detrás de sus palabras; pero sí me interesa resaltar claramente el hecho de que el sacerdote, el adivino, a pesar de ser considerado un individuo dotado de una "locura" positiva, propiciada por Apolo, está sometido a la autoridad (y a la arbitrariedad, a veces) de los reyes micénicos. Un conflicto entre el poder de un sacerdote de Apolo (Crises) y un rey micénico (Agamenón) está en la base de la reacción colérica de Aquiles que marca todo el arranque de la *Ilíada*. Creo que merece la pena considerar este punto, que aclara, a mi juicio, cuál es la relación de poderes entre un sacerdote y un rey micénicos. Veamos.

37. Platón, *Fedro*, 244 *a*.

38. *Fedro*, 265 *b*. Véase 244 *a*-245 *a* para una descripción detallada de las tres primeras locuras.

La razón de la disputa entre Aquiles y Agamenón (*leitmotiv* inicial de la *Ilíada*) se debe, en palabras de Homero, a Apolo, pues

> [...] con el rey malofenso,
> peste alzó por el campo malsana, y caían a cientos,
> por cuanto el Atrida[39] al su rezador cargó de denuestos,
> a Cruses; el cual ido había a los finos barcos aqueos
> a liberar a su hija, y llevando rescate sin cuento [40].

En efecto, el sacerdote Crises se acerca al campamento griego con la intención de hablar con Agamenón del rescate de su hija Criseida (o Astínome), capturada por los griegos en su expedición contra Tebas de Crisa y entregada a Agamenón como botín de guerra. El anciano sacerdote está dispuesto a pagar un cuantioso rescate y le pide al rey que lo acepte a cambio de la liberación de su hija. Todos parecen apiadarse de aquel hombre y aceptan sus condiciones. Sin embargo, Agamenón, que ve cuestionada su autoridad y su *timé* ante sus iguales y ante todos los expedicionarios, reacciona con una violencia verbal inusitada y amenaza al sacerdote muy seriamente:

> ¡No más te me tope al pie de las naves cuéncavas, viejo,
> ni ahora tardándote más ni otra vez llegándote luego,
> no sea que no te valga corona del dios ni su cetro!,
> que a ella no te la libro: antes bien, irá envejeciendo
> en nuestra morada de Argos, y lejos bien de su pueblo,
> yendo a labrar el telar y entrando al par en mi lecho[41].

39. Es decir, Agamenón.
40. *Ilíada*, 1.9 y ss.
41. *Ilíada*, 1.26 y ss.

Creo que estas palabras muestran con claridad que la autoridad del *basileús* no puede ser cuestionada por el sacerdote, que no tiene poder para enfrentarse al rey. De hecho, las palabras de Agamenón parecen desafiar al propio dios, a quien respeta sólo secundariamente. Lo principal no es ese respeto al dios y, por ende, a su sacerdote; lo que es prioritario para Agamenón y para cualquier monarca micénico es su *timé*, su honor, que se vería dañado si cede ante el sacerdote.

Tal es el contexto en que se produce la intervención de Apolo que, atendiendo a las súplicas de su representante, castiga a Agamenón enviando la peste al campamento de los griegos. Durante nueve días la enfermedad hace estragos entre los expedicionarios, y al décimo, Aquiles, preocupado por la situación, convoca asamblea, lo que nos muestra que no sólo el rey puede hacerlo. En este caso es Aquiles, un igual del rey, quien lo hace y quien pide a Agamenón que se consulte a un adivino que pueda saber cuál es la razón por la que Apolo está irritado contra los griegos.

Entonces otro sacerdote, Calcante, del que Homero dice que es el más sabio entre los adivinos[42], se levanta de su asiento con la intención de hablar. Pero antes de entrar en la explicación de los hechos, Calcante hace algo que nos indica de manera muy clara la relación de poder entre un sacerdote y un *basileús* micénico, pues, preocupado por lo que ha de decir y temeroso, a la vez, de la autoridad de Agamenón, pide la protección de Aquiles, al que considera un igual del rey y, por tanto, alguien que no puede

42. «Que bien lo que pasa sabía y lo por pasar y pasado / que había las naves aqueas hasta Ilión ido guiando / por don de adivinación que a él Apolo había dado». *Ilíada*, 1.70-73.

ser objeto de violencia ni siquiera por parte de Agamenón:

Bien, pues yo lo diré; mas tú ¡ponte y jura a mi lado
que a defenderme de firme serás con voces y brazo!:
pues cuido que habrá de enojarse señor que en la gente de Argos
tiene supremo poder y le acatan todos los Dánaos.
Rey es el potente en cuanto se aíra con hombre más bajo
que, aunque el enojo por hoy se lo guarde y se trague el agravio,
mas para luego mantiene rencor, dispuesto a vengarlo,
[...] Pero tú, ¡di si vas a darme tu amparo![43].

Las palabras de Calcante se explican por sí solas. Pide expresamente la protección de un igual del rey antes de decir que Apolo está irritado por la conducta, completamente arrogante e injusta, que Agamenón ha tenido con su sacerdote Crises.

Así pues, no son los sacerdotes los que pueden, invocando al dios al que sirven, eludir el poder de un rey, ni en el presente ni en el futuro. Es otro *basileús* el que puede hacerlo, aunque las circunstancias le hayan puesto, en un momento dado, bajo la autoridad de otro igual. Por el contrario, la autoridad del sacerdote está formalmente subordinada a la del rey[44].

Los conflictos entre ambos, sin embargo, debieron de producirse con frecuencia.

c) Finalmente, un rey micénico es también jefe militar que, en caso de guerra o de ataque a sus dominios, acaudilla al ejército. Probablemente es aquí, en la guerra, don-

43. *Ilíada,* 1.76 y ss.

44. En relación con este asunto, también es ilustrativo el episodio del adivino Laocoonte y su inútil oposición a que el caballo de madera entrara en Troya, narrado en el libro II de la *Eneida* de Virgilio.

de debía dar la medida de sus merecimientos, pues la guerra es la actividad que procura *timé* por encima de cualquier otra y, por tanto, es la ocupación más noble de un monarca micénico. Por otra parte, la conquista de territorios y el control administrativo de las nuevas tierras y de las personas que habitan en ellas nos llevará, como veremos, al marco en que se ha desarrollado la historia desde entonces.

Para estos hombres, marcados por la necesidad de la violencia y sometidos a un código de honor cuyas referencias están siempre en el combate, nada hay más deshonroso, nada produce más *aidós* que un comportamiento inadecuado en el campo de batalla. La muerte, como nos demuestra Aquiles claramente, es preferible al deshonor, sobre todo si aporta fama, gloria para siempre; una idea que perduró durante mucho tiempo y que, en cierta medida, está viva todavía. Setecientos años después de la época micénica las madres espartanas despedían a sus hijos que iban al combate con la frase ritual: «Vuelve con el escudo (es decir, vivo), sobre el escudo (es decir, muerto), pero no sin el escudo» (es decir, vivo pero después de haber abandonado el escudo para poder huir). El abandono del escudo en una formación de hoplitas[45] estaba penado, incluso en la Atenas democrática, con la muerte.

La transformación de este esquema basado en un rey con atribuciones judiciales, religiosas y militares consti-

45. Miembros de la falange de infantería pesada de los ejércitos griegos. Iban en formación cerrada, armados con espada, lanza y escudo y protegidos por armadura (no siempre de metal), casco y grebas. Abandonar el escudo (si no se abandona es imposible correr cómodamente cuando se huye) no sólo era un síntoma de cobardía previo a la huida, sino que, además, dejaba al descubierto al compañero de formación que estaba al lado.

tuye, en esencia, la historia política del ser humano. Los griegos iniciaron esta transformación y nos legaron sus respuestas a los problemas que iban surgiendo, problemas difíciles y, con frecuencia, cargados de conflictos. Hasta ahora me he centrado en el contexto de la relación del rey con sacerdotes e iguales, es decir, miembros de las familias nobles de su propio Estado o de las familias de la realeza de otros Estados. Pero ¿cómo era la relación política de estos reyes con el pueblo llano, con la gente común que no estaba dentro de las familias de la nobleza? Sin duda se trata de un problema difícil pero, en una cierta medida, creo que es posible aventurar conjeturas plausibles. Como siempre, Homero nos ayuda notablemente.

Rey y pueblo

A mi juicio, aunque sé que de nuevo estoy pisando un terreno lleno de trampas, estos reyes, a pesar de todo, están muy lejos de ser reyes absolutos. Cuando tienen que tomar una decisión importante, especialmente si ésta guarda relación con la guerra o la paz, consultan a los ancianos y a los jefes de las familias que forman su Consejo, y en situaciones de extrema dificultad (como hace Agamenón varias veces en la *Ilíada*) convocan y consultan a la asamblea. Es muy difícil establecer cuáles son los ciudadanos que en época micénica tienen derecho a asistir a la asamblea, pero me siento inclinado a pensar que se trata de una reunión de ciudadanos armados, de vasallos que forman parte del ejército, lo que les da derecho a ser consultados siempre que el rey lo estime conveniente. En el mejor de los casos, se trata sólo de un

embrión de lo que más tarde sería la Asamblea Popular *(ecclesía)* en un Estado democrático como el ateniense, pero también es un hecho que la reunión de guerreros, de ciudadanos en armas, probablemente estuvo entre las costumbres más arraigadas de estos pueblos dedicados a la guerra.

A pesar de todas las restricciones, los ciudadanos comunes que podían formar parte de la asamblea se comportaban con una cierta libertad de palabra en relación con el rey y con los nobles presentes, a los que, según parece, podían criticar abiertamente. Esto es, al menos, lo que cabe deducir del episodio de Tersites descrito por Homero en el canto II de la *Ilíada*. Creo que merece la pena que me detenga un momento en él, pues el lector podrá comprobar en el propio texto homérico la libertad e, incluso, el descaro con el que este individuo, de nombre Tersites, despreciado por el solo hecho de no pertenecer a la casta de los nobles[46], se dirige a Agamenón.

El pasaje es especialmente ilustrativo en más de un aspecto. Empieza con los intentos de Ulises por calmar a los aqueos, prácticamente en desbandada. Siguiendo instrucciones de Atenea, recorre el campamento tratando de contener la huida y a la vez de arengar a unas tropas que están a punto de perder por completo la moral. Lo curioso es la forma en que lo hace, pues habla de dos maneras muy diferentes a los soldados. En efecto, «a todo el que, rey u hombre de pro, a su paso saliera, lo retenía, parán-

46. «[...] y era el hombre más feo que a Ilio viniera: / bizco era él, y cojo de un pie, y los hombros en chepa / corvos adentro del pecho encogidos, mas la cabeza / del colmo picuda, y de ella brotando rala la greña.» *Ilíada*, 2.216-19.

dose ante él con voz halagüeña»[47], tratándole con el máximo respeto[48].

Sin embargo, el comportamiento del rey de Ítaca es muy diferente al encontrarse con alguno de los hombres comunes, de los hombres del pueblo a los que he llamado vasallos en armas:

Pero hombre del pueblo que hallara y que dando voces lo viera,
le daba empujón con el cetro y de voz le reñía por éstas:
«Hombre de dios, ¡está quedo y escucha a otros que sepan
y valgan más que no tú, poco-brío tú y poca-fuerza,
que ni eres de pro en la lid ni en el consejo de cuenta!»[49].

Es clara la distinción expresa que, en lo referente al trato, se hace entre los iguales y los vasallos. Sin embargo, lo más relevante del pasaje es, a mi juicio, que a pesar de todo Ulises habla con ellos, pues los necesita en la asamblea para poder tomar decisiones que sean acatadas por todos. Y así, cuando por fin se sientan y se hace el silencio, Tersites, el lenguaraz, el adefesio, el hombre llano del pueblo, se atreve a hablar en un tono que parece propio de un hombre acostumbrado a ejercer su derecho político en el marco de la asamblea general de los ciudadanos en armas; no sólo critica e, incluso, increpa al rey Agamenón, sino que reprocha también al común de los aqueos su docili-

47. *Ilíada*, 2.188-89.
48. «Hombre de dios, no cae bien en ti, como vil que te temas. / No pero ya ¡quieto tú y a tu gente tenla quieta! / que el pensamiento de Agamenón ni aun sabes cuál sea: / [...] ¡No sea que, airado, a los hijos de Aqueos dé mala brega! / Y a fe que es la ira de los celinados reyes tremenda; / Y su honra [*timé*] es de Zeus, y Zeus sapiente amor le profesa». *Ilíada*, 2.190 y ss.
49. *Ilíada*, 2.198 y ss.

dad con respecto al rey. En un sentido literal, sus palabras son las propias de un hombre que conoce perfectamente no sólo sus derechos, sino las claves políticas de una situación que le parece completamente injusta. Quizá por primera vez, un hombre común parece discernir claramente que los reyes pretextan afrentas al honor del pueblo para promover guerras que sólo sirven para enriquecerlos y para aumentar su poder a costa del sufrimiento de sus vasallos. Éstas son las palabras de Tersites:

Ah Agamenón, ¿de qué ahora nos culpas y te nos quejas?
Llenas de bronce tus tiendas están, y mucho de hembras
hay en tu tienda escogidas, las que los Aqueos por presa
primera te damos, la vez que una plaza tomamos por fuerza.
¿O es que echas oro de menos aún [...]
[...] o una mujer en flor, que en amor te goces con ella [...]?
[...] A fe que es vergüenza
que el que es su caudillo a los hijos de Aqueos hunda en miserias.
¡Ah malos trastos, melones, Aqueos ya no, sino Aqueas!,
¡a casa ya, sí, con las naves tornemos!, y a éste aquí en tierra
¡dejémoslo a digerir su botín en Troya!, que vea
si vamos nosotros a él, o si no, a acudirle en defensa[50].

La aparente osadía de Tersites es corregida inmediatamente por Ulises, rey de Ítaca y, por tanto, un igual de Agamenón. Primero reprende al vasallo lenguaraz con palabras y, después, golpea con el cetro de oro sus hombros y su chepa[51]. El infortunado Tersites (que habría de morir más adelante en uno de los innúmeros accesos de cólera de Aquiles) renuncia a seguir hablando ante la

50. *Ilíada*, 2.225 y ss.
51. *Ilíada*, 2.246 y ss.

asamblea y se sienta de nuevo «dolido, enjugando su llanto, mirando en vano con pena»[52].

Parece claro que, en último término, el recurso a la violencia puede ser practicado por cualquiera de los reyes o señores micénicos. Aun así, no debía de ser una práctica común, pues, en ese caso, es posible que Tersites no se hubiera atrevido a dirigirse con tales palabras al más poderoso de todos los reyes presentes. Me importa insistir en este hecho: un vasallo puede hablar, puede criticar y enfrentarse abiertamente al rey con un discurso que podríamos tachar casi de revolucionario. Es mucho más de lo que hubiera sido posible en cualquiera de las monarquías europeas más de dos milenios después.

Por lo que hemos estudiado hasta este momento, creo sinceramente, a pesar de las opiniones (todas ellas de peso) de algunos eruditos[53], que estos monarcas están muy lejos de ser, como decía más arriba, reyes absolutos. Cuando tienen que tomar una decisión importante, especialmente en lo referido a la guerra o a la paz, consultan a los ancianos y a los jefes de familia que forman su Consejo. En situaciones excepcionales, como es el caso de la expedición contra Troya, convocan y consultan a la asamblea de vasallos, es decir, de ciudadanos armados que, por otra parte, probablemente eran una minoría. En el marco de estas asambleas, de estas consultas del rey a una parte, al menos, de su pueblo, es donde pudo desarrollarse el embrión de lo que, siglos después, sería una verdadera asamblea del pueblo: la *ecclesía* democrática. Pero, como vamos a ver enseguida, había una parte importante de la

52. *Ilíada*, 2.269.
53. Véase, por ejemplo V. V. Struve, *Historia de la antigua Grecia*, vol. 1, EDAF, Madrid, 1974.

población que quedaba fuera de estos primeros juegos políticos.

La relación entre las familias reales: el matrimonio

Los *basileîs* o reyes micénicos son, en el comienzo de su historia, extranjeros en la tierra de Grecia. Debió de ser alrededor del siglo XX a.C. cuando estos antepasados de los griegos penetraron en Grecia, en un período que la historia conoce como Heládico Medio (de *Hellas*, el nombre con el que los griegos, es decir los helenos, llamaban a su país). En páginas anteriores he esbozado el choque entre estas tribus nómadas, con estructura fuertemente patriarcal y dedicadas a la guerra y al pillaje, y las pacíficas gentes que habitaban la península balcánica y las islas del mar Egeo. Probablemente se trató de un enfrentamiento violento, que desde el principio tuvo un vencedor predestinado. El pueblo nómada (el conglomerado de pueblos nómadas, más bien) al que Homero llama "aqueos" y nosotros "micénicos", debió de caer sobre los campos de Grecia como una voraz plaga que cambió las cosas para siempre. Siempre he creído que éste es uno de los momentos decisivos de la historia del mundo, una de esas encrucijadas en que los caminos llevan a lugares muy distintos, a través de lugares muy distintos. Sin duda hubo mezcla, intentos de fusión, pero, finalmente, creo que la palabra que define mejor lo que ocurrió no es *encuentro,* sino *encontronazo.* En cualquier caso, como ya he dicho al comienzo de este libro, podríamos definir a los griegos como el resultado de la mezcla que produjo este encontronazo entre el elemento indoeuropeo venido desde el norte (aqueos o micénicos) y el

elemento mediterráneo antiguo preindoeuropeo (egeos o pelasgos).

Soy consciente de que es ésta una definición muy discutible, pero, en realidad, estoy intentando dar respuesta a una pregunta que no la tiene. Es muy fácil, hablando del pasado, plantearse interrogantes que, en el fondo, no tienen sentido. Si nos preguntáramos, como dice Chadwick[54], dónde estaban los ingleses en el momento en que Julio César invadió Inglaterra, la respuesta, obviamente, sería imposible, por la sencilla razón de que en el siglo I a.C. ningún habitante de Britania podía ser considerado un inglés. Igual que, si se me permite la comparación, no había turcos en la isla de Chipre cuando Hesíodo, el poeta griego, describía en su *Teogonía* el nacimiento de la diosa Afrodita en esa isla, la más griega de todas las islas griegas, pues es evidente que en la época de Hesíodo (tal vez el siglo VI a.C.) no había nadie que pudiera considerarse turco.

Sin embargo, a pesar de las dificultades creo que debo dar una respuesta a una pregunta que parece ser tan elemental, especialmente para quienes, como muchos de mis lectores, no están versados en los problemas de la historia. En este sentido, opino con Chadwick que podemos llamar «griegos» a los hablantes de la lengua griega (no a los habitantes de Grecia), y que sepamos, los primeros que hablan una lengua que podemos denominar «griego» son estos aqueos o micénicos, que, por otra parte, nos han dejado testimonios escritos de esa lengua desde el siglo XIV a.C. Esa primera lengua griega es resultado, por cierto, de la misma mezcla que, como acabamos de ver, dio origen a los griegos: la producida entre el sustrato lingüístico hablado por la población autóctona (egeos o pelasgos)

54. *El mundo...*, cit., p. 21.

y el superestrato aportado por los invasores (aqueos o micénicos). Hoy día no tenemos ninguna duda de que esa lengua es griego[55]. Por eso consideramos que quienes la escribieron (y la hablaron, obviamente) son griegos.

Pues bien, la relación entre estos dos núcleos de población (aqueos indoeuropeos, de un lado, y mediterráneos no indoeuropeos, de otro) se produjo de una manera que ha sido casi un modelo en ocasiones posteriores que conocemos mejor. Los guerreros invasores, incultos y analfabetos, quedaron fascinados por los logros de las culturas (especialmente la cretense) que iban conquistando. Adoptaron sus costumbres y su escritura; aprendieron a utilizar el agua corriente dentro de los edificios; quedaron deslumbrados por el grado de comodidad que se obtiene de la vida sedentaria, y, finalmente, decidieron quedarse. Sin embargo, tuvieron que cambiar algunas cosas para que, con el paso de algunas generaciones, se pudieran reclamar derechos ancestrales sobre la tierra de Grecia. Y, desde luego, los guerreros micénicos se aplicaron a esta tarea con una eficacia verdaderamente extraordinaria.

Dos son los rasgos que muy pronto habrían de empezar a marcar las diferencias. El primero, del que hablaremos inmediatamente, fue la reducción a la esclavitud de buena parte de la población autóctona de los territorios conquistados. El segundo (en el que estaba en juego el verdadero modelo de cambio social) fue la reducción a la nada del elemento que, a mi juicio, había caracterizado la vida social de las poblaciones preindoeuropeas: el factor femenino. Se puso todo el empeño en conseguir la desaparición de la mujer de toda estructura administrativa, social, política o cultural; en una palabra, en conseguir

55. Cf. también J. Chadwick, *El mundo micénico*, cit.

que la mujer fuera convertida en un objeto más o menos preciado que pudiera ser usado como moneda de intercambio, como parte del botín de guerra o, fundamentalmente, como nueva y segura manera de afianzar el poder del *génos* (latín *gens*), es decir, de los nuevos linajes en el nuevo contexto social.

De hecho, este nuevo contexto social produjo enormes cambios en aquellos rudos y primitivos clanes de guerreros nómadas. La conquista de territorios y la reducción a la esclavitud de buena parte de sus ocupantes hizo que algunas familias empezaran a adquirir más poder e influencia que otras. En una sociedad en que la actividad comercial no existía[56], la posesión de tierras se convirtió en una necesidad para todos los clanes que pretendieran ganar poder. Y, a la vez, la propiedad en aumento de nuevas tierras obligó a las familias micénicas a la posesión de mano de obra esclava que pudiera hacerlas producir. La consecuencia de estos hechos fue, entre otras, que comenzaron a aparecer desigualdades entre los clanes de la aristocracia micénica. Algunas chozas se convirtieron en casas, y algunas casas en palacios cuyos habitantes fueron adquiriendo, por el solo hecho de tener más tierras y más esclavos, la condición de primeros entre sus iguales. Tal parece ser el caso de Agamenón, rey de una ciudad rica, que habita un palacio dentro de una acrópolis fuertemente fortificada y que reina sobre un número de vasallos superior al de otros reyes.

En un contexto social así, el matrimonio se convirtió en una fórmula extraordinariamente útil (quizá la única) de blindar la posición de algunas familias, de un lado, y de progresar dentro de la escala social de los clanes, de otro.

56. En Homero los únicos comerciantes que aparecen son los fenicios.

La mujer fue la pieza fundamental en este juego de intereses, pues cada familia usó a las suyas para progresar, por la vía del matrimonio, en el escalafón social. El matrimonio se convirtió en una institución relacionada con el estatus, con el deseo de descendencia que asentara ese estatus y con un modo de intercambio de riqueza y de poder. El amor quedó excluido por completo, y así, las experiencias y relaciones basadas solamente en el amor debieron asentarse fuera del matrimonio, que nunca tuvo que ver con los sentimientos sino con las necesidades sociales. Pronto hablaré de las consecuencias que este estado de cosas tuvo para la sociedad en general y para la mujer en particular.

En todo caso, y para terminar este apartado, se creó una clase de nobles guerreros que iban al combate en carros de guerra. Probablemente, junto con estos señores de la guerra marchaban sus *hetaîroi* o "compañeros", una especie de prosélitos que se reunían en casa del señor para la comida y para las fiestas sociales. El señor, a su vez, empeñaba su honor en proteger, hospedar y repartir justamente el botín con estas gentes que, en correspondencia, estaban dispuestas a dejar su vida en el campo de batalla en defensa de su señor. Es un esquema que ha perdurado a lo largo de la historia en la medida en que ha perdurado el modo indoeuropeo de sociedad. Todavía hoy, según creo, está vigente.

Por último, es posible que en las grandes contiendas (como la guerra de Troya) se unieran varios de estos señores con su séquito de *hetaîroi* cada uno. En tales circunstancias reconocían a uno de ellos como *hegemón* o jefe (Agamenón en Troya, por ejemplo) y, seguramente, se obligaban a obedecerle y a seguirle bajo solemnes juramentos que no podían ser violados sin grave pérdida de

timé. Pero una vez terminada la empresa que los había reunido, esta unión (verdadera comunidad de hermanos de armas) se deshacía del mismo modo que se había creado, y cada señor volvía a una existencia independiente de los otros, a defender con la ayuda de su séquito de *hetaîroi*, pero individualmente, los problemas domésticos de su propio feudo.

Excluidos de todo: los esclavos

Mucho se ha escrito sobre la esclavitud en el mundo antiguo. Con frecuencia los autores han investigado este campo, tan importante para el desarrollo de las sociedades antiguas, y lo han hecho con rigor y con profundidad, pero también con cierta falta de perspectiva. Naturalmente, la predisposición psicológica de toda persona decente en relación con la esclavitud es siempre negativa; hablar de esclavos es hablar de lo que todos consideramos hoy día una lacra indigna de la especie humana; pero este hecho no debe hacernos olvidar que todavía vivimos en un mundo en el que hay esclavitud, en el que no sólo hay trabajos propios de esclavos, sino que además se ven fomentados por las sociedades democráticas, económicamente desarrolladas y políticamente avanzadas.

Es cierto que hay muchas diferencias entre los esclavos modernos y los antiguos, pero la mayor parte de las veces no son diferencias de base, de estructura, sino de detalle. Sin embargo, sí hay una que distingue la esclavitud moderna de la del pasado y consiste en la conciencia general, incluida por lo común la del propio esclavo, de que la esclavitud es un cáncer social que atenta contra la dignidad de todos: del esclavo y del dueño de esclavos. Este conven-

cimiento de que la esclavitud no tiene nada que ver con la naturaleza humana, sino con los usos culturales, es una conclusión que en la Antigüedad debieron de alcanzar sólo un número muy reducido de intelectuales privilegiados, quienes además representaron corrientes racionalistas, alejadas de las posturas más asentadas entre el pueblo y de las aceptadas entre la gran mayoría de los propios intelectuales. Esto debería hacernos muy cautos a la hora de juzgar desde nuestra perspectiva del siglo XXI un fenómeno del siglo XIV a.C. La distancia que media es enorme y podemos desorientarnos, si no perdernos del todo, en ese viaje de milenios.

Por otra parte, no es éste el lugar para mostrar *in profundo* las opiniones propias en relación con el fenómeno de la esclavitud; mi intención es, más bien, intentar ahondar en el problema de su origen (justamente con la llegada de los indoeuropeos) y de lo que creo que fue su desarrollo hasta la aparición de lo que podríamos considerar una primera conciencia de esclavitud entre algunos intelectuales del siglo VII y, sobre todo, del VI a.C. Naturalmente, la aparición de esta conciencia tuvo lugar en el momento en que las condiciones generales lo hicieron posible, cosa que no ocurrió hasta el descubrimiento, primero, y afianzamiento, después, de los sentimientos de individualidad y, por ende, de libertad. Como es éste un aspecto que voy a tratar en próximos capítulos, me centraré ahora solamente en las causas que hicieron posible la aparición de la esclavitud, así como en el desarrollo de ésta, tanto en la época micénica como en la inmediatamente posterior.

Lo primero que debo decir es que estoy convencido de que la esclavitud tiene su origen en las prácticas asociadas a la guerra (aun siendo consciente de que la palabra «gue-

rra» tiene una cierta carga de ambigüedad). Por «guerra» entiendo no cualquier especie de lucha, sino la lucha armada y organizada entre dos o más bandos. Es importante hacer esta distinción, que parece obvia, antes de seguir adelante. Y es importante porque la guerra que se practicaba en la época anterior a la llegada de los aqueos[57] a tierras de la península balcánica, probablemente no era (si es que era) algo ni muy reglamentado ni tampoco habitual[58]. Los conflictos sin duda obedecían más bien a venganzas o a la pretensión de anexionarse territorios necesarios para la supervivencia. Sin embargo, con la llegada de los indoeuropeos la guerra se convirtió en una actividad organizada, cuyo motivo era el pillaje de tierras, de ganado, de personas y de otros bienes; y, lo que es más importante, devino en un *modus uiuendi*, en un oficio permanente. Las consecuencias de este cambio fueron extraordinarias y perviven todavía.

La esclavitud es, por tanto, hija de la guerra. Ya en el siglo VI a.C. Heráclito de Éfeso lo vio con claridad, como advertimos en estas palabras: «La guerra es el padre de to-

57. Hablo de los aqueos porque estamos hablando de Grecia, pero esto es perfectamente aplicable a todo el conglomerado de pueblos indoeuropeos que se desplazaron, por una parte, hacia el sur y el oeste de Europa llegando hasta la Península Ibérica (los celtas) y la Península Itálica (ilirios e itálicos); y por otra, hacia el este llegando hasta la península de Anatolia (los hetitas), por citar sólo a los pueblos y territorios que enmarcan mi trabajo en este libro.

58. En el primer capítulo hemos tratado este asunto y a él me remito. Insisto aquí solamente en el hecho de que no han aparecido armas ni objetos relacionados con la guerra en las excavaciones de Creta o en las de Tera (actual Santorini) en los estratos anteriores a la presencia micénica. Éste es un hecho capital que se refrenda con la ausencia absoluta de murallas en los recintos excavados en los mismos lugares. Parece evidente que no hay guerra ofensiva sin armas ni defensiva sin murallas.

dos, el rey de todos. A unos los hace dioses, a otros hombres. A unos los hace libres, a otros esclavos»[59].

La línea abierta por Heráclito fue compartida por otros pensadores jónicos, que consideraron asimismo la esclavitud como un hecho no natural, como un accidente debido a las costumbres humanas. En plena época clásica, sin embargo, la esclavitud fue considerada un hecho natural por ciertos filósofos que han tenido una inmensa influencia en épocas posteriores[60]. Pero ¿cómo era la esclavitud en aquellos tiempos remotos descritos por Homero?

La palabra *doûlos*, empleada con profusión en época clásica para designar a un esclavo, es casi desconocida en Homero, quizá porque su uso sólo se generaliza en un marco temporal en el que la esclavitud estaba plenamente desarrollada e, incluso, reglada. En los poemas homéricos, la palabra utilizada es por lo común *dmós*, que está relacionada con el sustantivo *dmésis* ('doma' o 'amansamiento'). A veces, sin embargo, las palabras empleadas guardan relación con el término *oikía*, 'casa', queriendo indicarse en estos casos que los esclavos son "gente de la casa". Sin duda estos términos reflejan bastante bien la situación en tiempos micénicos.

En efecto, los esclavos de la época micénica formaban parte de la familia de su amo y probablemente participaban con los demás miembros de la misma en la actividad productiva común. En este contexto, los lazos que se establecían entre amo y esclavo podían ser más hondos, incluso, que los de la sangre. Tal es el caso, por ejemplo, de Eumeo, el porquero de Ulises, el esclavo que es llamado por Homero «egregio» e incluso «divino»; y también el de

59. *Fr.* 761 de *Los filósofos presocráticos* (I), Gredos, Madrid, 1978.
60. Me refiero especialmente a Aristóteles y a su *Política*.

la anciana Euriclea, la nodriza de Ulises, que lava los pies de su amo cuando nadie, excepto su fiel perro Argo[61], lo ha reconocido todavía. Mientras lo hace nota una cicatriz que el supuesto mendigo tiene en la pierna e, inmediatamente, reconoce a su amo, pues ella ha visto y acariciado muchas veces aquella cicatriz que le hizo a Ulises, de joven, un jabalí en el monte Parnaso:

> Al frotar con sus manos notole esta mella la anciana,
> la reconoció con el tacto y soltó, conmovida, la pierna
> que, cayendo de golpe en la tina y sonando en el bronce
> la volcó hacia delante, vertiendo el agua en la tierra.
> La alegría y el dolor la asaltaron a un tiempo, sus ojos
> se llenaron de llanto y la voz murió en su garganta.
> Mas a Ulises, al cabo, lo cogió del mentón y le dijo:
> «Eres tú, Ulises, mi niño querido y no supe conocerte
> yo misma hasta haber palpado tu carne,
> ¡tú, mi dueño!...»[62].

61. El pasaje en que Ulises se encuentra con Argo es realmente conmovedor. El héroe, en compañía de su fiel Eumeo, se dispone, una vez trocado su aspecto por el de un mendigo, a entrar en su casa después de veinte años. Los dos iban hablando cuando vieron a lo lejos un perro «que se hallaba allí echado e irguió su cabeza y orejas: / era Argo, el perro de Ulises, paciente, que él mismo / allá en tiempos crió sin lograr disfrutarlo / pues a Troya sagrada tuvo que irse [...] / [...] yacía despreciado / sobre un cerro de estiércol [...] / [...] Así, cuajado de pulgas se hallaba el can Argo; / mas cuando notó que era Ulises quien a él se acercaba, al punto, / moviendo su cola dejó caer las orejas, pero no tuvo fuerzas ya para alzarse / y acercarse a su amo. Éste, al contemplarlo, / desvió su mirada hurtando su rostro al porquero, / y enjugóse una lágrima [...] / Y, al cabo, lo rodeó con sus sombras la muerte al can Argo / justo después de ver a su dueño de vuelta, tras veinte los años» (*Odisea,* 17.290 y ss.). El pasaje siempre me ha impresionado por su dramatismo. Ulises no puede acercarse a su perro, pues eso descubriría su identidad ante Eumeo. Llora a hurtadillas, asegurándose de que no lo ve el porquero, mientras Argo, feliz al verle de vuelta, descansa por fin tras veinte años de abnegada espera.

62. *Odisea,* 19.467 y ss.

Como en el caso de Euriclea, el comportamiento de Eumeo representa el prototipo de la fidelidad a su amo y la diligencia a la hora de velar por la familia y los bienes de éste, de manera que Ulises lo siente tan cercano o más que a cualquier otro miembro de su familia de sangre. En realidad, no es difícil imaginar esta situación en el contexto de una sociedad que obligaba a sus reyes a partir con frecuencia a la guerra y a dejar, por tanto, a sus familias y haciendas en manos de otros. El cariño que en ocasiones pudo llegar a establecerse entre el señor y estos esclavos fieles, honrados y cabales, tuvo que ser realmente profundo; y no era cuestión sólo de amor o fidelidad, sino también de respeto mutuo. Se trataba de un mundo en el que la gran mayoría de los esclavos no se planteaba siquiera que su situación pudiera ser cambiada, especialmente aquellos que nacían siendo esclavos y aceptaban esa condición como un hecho natural. Y dentro de ese mundo, muchos debieron, como Euriclea o Eumeo, ganarse no sólo el cariño sino también el respeto y la admiración real de sus señores.

No obstante, los esclavos que se desviaban de este servicio a los intereses de sus dueños podían ser tenidos en consideración muy distinta, pues todo estaba basado en una fidelidad sin reservas. Si esta fidelidad se quebraba (y en el caso de Ulises, que estuvo lejos de su casa casi veinte años, era fácil que sucediera) parece que el señor podía disponer, a veces cruelmente, de la vida del esclavo.

La cólera de un rey micénico traicionado por alguno de sus esclavos podía ser, en efecto, realmente desmesurada, y en esas ocasiones su crueldad no tenía límites. En una sociedad en la que no había leyes escritas sino costumbres aceptadas por la imposición de los poderosos, la voluntad de un rey contrariado era la ley, inapelable y

bendecida por los dioses. La *Odisea* ilustra muy claramente lo que estamos hablando cuando describe con detalle el castigo al que son sometidas las esclavas que favorecían a los voraces pretendientes de Penélope: todas ellas fueron colgadas en el patio de la casa de Ulises, ahorcadas con un cabo de navío después de haberlas obligado a limpiar la sala del palacio en la que se había producido la matanza de los pretendientes y a sacar fuera sus despojos. El propio Telémaco, el hijo de Ulises, toma una decisión que va más allá de las órdenes de su padre, quien le había exigido dar muerte a las sirvientas «con finas espadas»[63]:

«No daré yo muerte noble de espada a estas siervas
que a mi madre y a mí nos tenían abrumados de oprobios
y pasaban sus noches al lado de aquellos hombres».
Tales cosas diciendo, un gran cabo prendió de elevada columna,
rodeó el otro extremo a la cima del horno
y lo estiró hacia arriba para evitar que alguna de ellas apoyase
sobre la tierra sus pies. Como tordos de gráciles alas
o palomas cogidas en lazo cubierto de hojas [...]
tal mostraban allí sus cabezas en fila, y un nudo
apretó cada cuello hasta darles el fin más penoso
tras un breve y convulso agitar de sus pies en el aire[64].

El castigo fue impuesto a doce mujeres esclavas que se habían distinguido por ponerse, con celo excesivo para los intereses de la casa de Ulises, al servicio de los pretendientes. En términos generales, el ejemplo nos bastaría para ilustrar este «otro lado» de las relaciones entre amos y esclavos en la época micénica. Sin embargo, se trata de un castigo a mujeres, por lo que entra en la esfera de lo que podríamos considerar un hecho secundario. Las mu-

63. *Odisea*, 22. 443.
64. *Odisea*, 22.462 y ss.

jeres no cuentan y, por tanto, sus infidelidades, sus traiciones, sus faltas en general, son corregidas, aunque les cueste la vida, de una manera rutinaria, sin darle demasiada importancia. Habría que encontrar un ejemplo equivalente masculino para hacernos una idea más cabal, pues todo lo referido a los hombres nos da una medida más ajustada de la situación real. Y ese equivalente existe en la figura del cabrero Melantio.

Melantio representa lo contrario de Eumeo, el porquero. Desde el primer momento en que tropieza con Eumeo, que acompaña a Ulises (irreconocible con su traza de mendigo) hasta la ciudad, su comportamiento está lleno de vileza. Lleva, encantado, las mejores cabras para que se las coman los pretendientes y, sin mediar provocación alguna, insulta al porquero y arremete con palabras cargadas de bajeza y de maldad contra el que cree que es sólo un mendigo; finalmente golpea con una patada en el costado a Ulises que, sólo con un ejercicio notable de autocontrol y de inteligencia, logra contenerse[65], con la intención de no descubrir su regreso ante nadie y desbaratar, así, sus planes de venganza. Mas éste es sólo el comienzo, pues el cabrero traicionará claramente a Ulises poniéndose de parte de los pretendientes, a los que habrá de ayudar en el momento decisivo llevándoles armas de los depósitos del palacio.

Cuando la venganza de Ulises se ha completado, Melantio es conducido al patio de la casa. Entonces vemos cómo paga su traición el esclavo infiel de un monarca micénico:

65. Aunque llega a pensar «si echarse sobre él con el palo / y de un golpe quitarle la vida o / tomándole en vilo, estrellarle los sesos en tierra» (*Odisea* 17.235-237).

Con el bronce cruel le cortaron narices y orejas,
le arrancaron sus partes después y arrojáronlas crudas
a los perros y, al fin, amputáronle piernas y brazos
con saña insaciable[66].

La escena se comenta por sí misma. Sólo quiero añadir una referencia más para concluir.

Se trata de otro pasaje de la *Odisea* que me parece especialmente interesante por dos razones: la primera, que se hace un juicio de valor general sobre la «naturaleza indolente» del esclavo; la segunda, que a pesar de estar en los comienzos de la historia de la esclavitud, parece adivinarse ya una conciencia que habría de cuajar mucho después: la conciencia de que la esclavitud no es un hecho natural. El pasaje está enmarcado en la conversación que Ulises (todavía irreconocible) mantiene con Eumeo a propósito del perro Argo; las palabras son del propio Eumeo[67], que intenta aclarar las dudas de Ulises en relación con el estado de su perro:

Ese perro es del hombre que ha muerto lejos [...]
[...] animal que él siguiese a través de los fondos umbríos
de los bosques, jamás se le fue; e igual era en rastreo.
Mas ahora su desgracia lo ha vencido: su dueño halló la muerte
en lejano país y las mujeres de él no se acuerdan
ni lo cuidan; los siervos, si falta el poder de sus amos,
nada quieren hacer, ni cumplir con lo justo;
pues Zeus arrebata a un hombre la mitad de su valor
el día que en él hace presa la vil servidumbre.

66. *Odisea*, 22.475 y ss.
67. *Odisea*, 17.312 y ss.

El pasaje es interesante y revelador. De un lado aparece, por primera vez, el tópico del esclavo indolente que sólo trabaja bajo la atenta mirada de su amo. Y, de otro, la afirmación de los dos versos finales: no se dice que Zeus determine la esclavitud de una persona sino que la esclavitud (calificada de «vil») hace presa en los hombres. Parece subyacer una cierta idea de accidente, lo que, si mi interpretación no va demasiado lejos, nos aleja mucho de la concepción de la esclavitud como un hecho natural.

En todo caso, estoy convencido de que la fuente principal de la esclavitud en esta época no residió en una diferenciación social interna, sino en la guerra y en la toma de cautivos que eran, inmediatamente, reducidos a la condición de esclavos. En este sentido el término *dmós*, con el que se designa normalmente al esclavo, es muy revelador, como ya hemos comentado más arriba. La palabra está relacionada con el verbo *damázo*, que significa 'domar', 'someter' e, incluso, 'matar'. En las guerras promovidas por los micénicos, cuya causa fundamental solía ser el pillaje (y el debilitamiento consiguiente o incluso la desaparición del adversario), la conversión de los vencidos en esclavos era algo completamente común. Bajo las murallas de Troya, las tiendas de los jefes micénicos estaban llenas de mujeres esclavas, cautivas, reducidas a tal condición por la guerra y consideradas parte importante del botín.

Por otra parte, la conversión en esclavos de los enemigos supervivientes debía de ser una regla común que no admitía excepciones. Los hijos de reyes o de caudillos que no eran asesinados fríamente (como el desdichado hijo de Héctor) pasaban, en su nueva condición de esclavos, a formar parte del botín; y las mujeres, tomadas como esclavas sexuales, como sirvientas de las casas de los reyes o

como ambas cosas a la vez[68], se veían forzadas a aceptar su nuevo destino en las lejanas tierras de los vencedores. Éste era, quizá, el mayor temor de los vencidos, por encima, incluso, del miedo a la muerte. Los hombres (jóvenes, niños y viejos) podían tener la esperanza de morir en la batalla o, incluso, después de ella, asesinados por razones que casi siempre tenían que ver con un inmisericorde pragmatismo. Pero las mujeres nunca tuvieron esa posibilidad, especialmente las que tenían la desgracia de ser hermosas, y siempre temieron la esclavitud como una maldición nefanda y vergonzosa. En este sentido, el pasaje de la despedida de Héctor y Andrómaca es especialmente significativo, pues nos muestra cómo Héctor, más que ninguna otra cosa, más incluso que la caída de la propia Troya, más que la suerte que puedan correr sus propios padres o sus hermanos, teme que su esposa sea reducida a la condición de esclava y prefiere mil veces morir antes que contemplarlo[69].

Así pues, parece claro que uno de los principales objetivos de la guerra lo constituía el apoderarse de esclavos y de esclavas. En este sentido, nada suponía un obstáculo;

68. Las palabras, ya citadas, de Agamenón al sacerdote Crises son muy claras en este sentido: «A tu hija no te la libro: antes bien irá envejeciendo / en nuestra morada de Argos, lejos bien de su pueblo / yendo a labrar el telar y entrando, al par, en mi lecho» (*Ilíada*, 1. 29-31).

69. «Mas no tanto el mal de los Troyanos tras mí que queden me importa / ni de Hécuba ni de Príamo el rey la suerte que corran, / ni de mis hermanos los muchos y bravos que bajo la horda / de los enemigos caigan al polvo en tan mala hora, / cuanto de ti, cuando venga un Aqueo de bronciga cota / que por el suelo llorando te arrastre y de libertad te despoje; / y aun puede que en Argos tejiendo el telar te veas de otra / y agua trayendo de fuente quizá en Tesalia o Laconia, / bien mal de tu grado, mas ley pesará sobre ti poderosa... / ... Ah, pero a mí ¡bien muerto me cubra la tierra en mi fosa, / antes que a ti arrastrada te vea y tus gritos que oiga!» (*Ilíada*, 6.450 y ss).

se emprendían expediciones por mar contra los habitantes del litoral[70], con la intención de esclavizar especialmente a mujeres y niños y de matar a los hombres. Quizá fue de esta manera como los primeros artistas minoicos fueron arrancados de su pacífica Creta y llevados con violencia a Micenas, donde, entre otras cosas, enseñaron a escribir a sus captores. Allí debieron de comprobar que cuando un esclavo caía en manos de su captor victorioso o le era entregado como botín, pasaba a ser un objeto de su propiedad: podía ser vendido, alquilado, regalado o convertido en un trofeo o en un premio para el vencedor de cualquier concurso o torneo.

La explotación del trabajo de los esclavos estaba relacionada, en primer lugar, con las necesidades de las casas: molienda del grano, cuidado de los animales, servicio doméstico, acarreo de agua, siega, etc. También entraba en el ámbito de las costumbres poner a disposición de los invitados o de los huéspedes varias esclavas encargadas de su cuidado: lavado, masajes con aceite y sustancias aromáticas, y necesidades sexuales. Muchas veces se menciona, además, que las esclavas eran utilizadas como concubinas con las que los señores podían tener hijos libres[71].

Pese a todo, mi impresión es que la esclavitud no alcanzó un gran desarrollo en esta época, en la que el trabajo cotidiano era llevado a cabo, en su mayoría, por hombres libres. Por decirlo de una manera simplificada: los esclavos eran una "novedad" a la que sólo podían acceder los ricos, es decir, las familias nobles poseedoras de tierras. No podemos establecer el peso real del trabajo de los esclavos, pues en los poemas homéricos apenas se les men-

70. Véase *Odisea*, 14.260 y ss.
71. Véase *Odisea*, 14.199 y ss.

ciona; pero teniendo en cuenta los datos de que disponemos y el hecho de que la economía de estas ciudades-estado probablemente estuviera basada en una cierta autosuficiencia (el intercambio comercial estaba muy lejos de ser una actividad generalizada), es posible afirmar que el trabajo que con posterioridad sería asignado claramente a los esclavos, en época micénica era realizado por todas las capas de la sociedad, comenzando por las más elevadas. No es de extrañar, pues, que el propio Aquiles, o Patroclo, prepare la comida y la bebida para sus huéspedes[72]. Nausícaa, la hija del rey de los feacios, «parecida a una diosa», lava, a pesar de ello, la ropa en compañía de sus esclavas, con las que se baña, come y juega a la pelota[73] en el marco de una relación que parece marcada por el cariño y la complicidad. En las casas ricas sorprendemos con frecuencia a la esposa del dueño tejiendo con sus esclavas: el caso de Penélope, la esposa de Ulises, es bien conocido, pero lo mismo ocurre con Andrómaca, la mujer de Héctor[74]. Laertes, el padre de Ulises, trabaja en compañía de sus esclavos en el jardín y en los huertos, y el propio Ulises ara la tierra, construye su cama y muestra su habilidad en el arte de construir balsas.

Siempre he tenido la impresión de que la profunda división entre esclavos y libres que podemos detectar en épocas posteriores aquí no se ha dado todavía. Los hombres, esclavos o no, trabajan codo con codo para tener éxito en el duro trabajo de la supervivencia cotidiana. Las diferenciaciones que hace Aristóteles en su *Política* no son aplicables todavía a los esclavos de esta época.

72. *Ilíada*, 9.201 y ss.
73. *Odisea*, 6.85 y ss.
74. *Ilíada*, 6.490 y ss.

Las condiciones de los esclavos, empero, habrían de endurecerse con el paso del tiempo y, si se me permite la aparente paradoja, mejorar, tal y como veremos más adelante. Sin embargo, para los guerreros micénicos como Ulises, esclavos como el porquero Eumeo no sólo son trabajadores de su casa, sino también sabios consejeros y amigos que gozan de la confianza sin reservas de su amo. Ulises deja el cuidado de rebaños y bienes a merced del criterio, casi completamente independiente, del porquero, quien, prácticamente a su antojo, puede disponer de los bienes que le son encomendados sin dar cuenta a nadie. Cuando reconoce a Ulises después de tantos años de ausencia, Eumeo lo besa en la frente, y lo mismo hacen los demás esclavos, que ven en el regreso de su amo un factor de tranquilidad, de seguridad y, probablemente, de protección.

La clave del éxito: el destierro legal de las mujeres

Estoy convencido de que en la situación social de la mujer se encuentra una de las claves de la Historia. O, por mejor decirlo, en el conocimiento del proceso que ha empeñado a buena parte de los hombres de todas las épocas en condenar a la mujer al drama de la inacción y de la inexistencia social y política, relegándola al estrecho ámbito de los trabajos domésticos. Se trata de un proceso que se ha llevado a cabo contra toda evidencia objetiva de que el hombre esté mejor dotado que la mujer en relación con las tareas políticas, sociales o administrativas. Entonces, ¿cómo es que ha ocurrido? ¿Qué razón hay para que la mujer fuese privada de todos los derechos de los que gozaban los hombres libres? ¿Qué *delito* ha cometido la mujer para merecer esta violencia?

Voy a intentar dar algunas respuestas a estas preguntas. Sé de la extrema dificultad que ello supone y, también, que esas respuestas han de ser, necesariamente, insatisfactorias. Sin embargo, creo que debo intentar, desde mi perspectiva de estudioso de la Antigüedad, acercarme al problema de una manera objetiva y, en una cierta medida, diferente.

A mi juicio, en la desaparición de la mujer de las esferas no domésticas de la vida no hay (acabo de decirlo) una razón objetiva relacionada con su inferioridad en relación al varón. De hecho, en algunos aspectos evidentes de la vida cotidiana la mujer demuestra ser más fuerte: pare hijos, vive más...; la respuesta, por tanto, debe buscarse en ámbitos que no tienen que ver con los aspectos *naturales* de las cosas sino con los *culturales*. Hoy creo que nadie pone en duda que la postergación de la mujer no tiene nada que ver con su naturaleza sino con una imposición cultural. Sin embargo, esta certeza no aclara las cosas; más bien nos lleva directamente al ámbito más complicado de la Historia: el terreno de la interpretación de los hechos.

Interpretar éstos es más difícil de lo que parece a primera vista, entre otras cosas porque, con frecuencia, no están claros. Y, en relación con el pasado, nada es más fácil que hacerse preguntas sin sentido y llegar a respuestas pintorescas que, poco tiempo después de ser formuladas, hacen que sus propios autores se sonrojen. Afortunadamente, los griegos antiguos nos dejaron algunas pistas que, aún hoy, siguen siendo relativamente seguras.

Tales pistas son los mitos, el vehículo de «imposición» cultural más eficaz del mundo antiguo. Permítaseme que, antes de seguir, hable un poco de los mitos; de lo que son, de lo que representan y de la razón por la que se crean. Concédame el lector un poco de su paciencia si, como es

lógico, empieza por creer que la relación entre los mitos y el asunto que tratamos sólo está en mi imaginación. Confío en convencerle de que está equivocado y espero que, después de leer las líneas que vienen a continuación, crea, una vez más, que ha merecido la pena detenerse unos momentos.

¿Qué es un mito?

Los mitos son, en cierto sentido, un vehículo de transmisión parecido a la televisión actual. Ambos tienen en común que basan su eficacia en la imagen o, mejor dicho, en las imágenes que son capaces de fijar en nuestra memoria. En relación con la televisión, los mitos tienen, al menos, una ventaja: han demostrado, a través de milenios, que pueden perdurar en la memoria imaginativa de los hombres y de las mujeres. Son, por lo tanto, una fuente bastante segura de transmisión de modelos.

Utilizamos la palabra «mitología» para indicar el estudio de ciertas creaciones de la imaginación de un pueblo que se nos transmiten en la forma de cuentos o leyendas. Estos cuentos eran llamados por los antiguos griegos *mýthoi*, es decir, «mitos», un término que, en un principio, significaba simplemente «palabras». Hoy utilizamos la palabra «mito» para referirnos a lo que podríamos definir como el resultado de la intervención de una imaginación ingenua sobre los hechos de la experiencia[75].

Quisiera hacer hincapié en la palabra «imaginación», pues es la clave de la comprensión de los mitos: efectiva-

75. Ésta es, más o menos, la definición de mito que da H. J. Rose en su libro *Mitología griega*, Labor, Barcelona, 1973.

mente, son productos de la imaginación, no de la razón ni de ninguna otra cosa. Este presupuesto es fundamental, pues solamente así, siendo productos de la imaginación, está garantizada su difusión. Es evidente que todos podemos «imaginar» algo, de la misma manera que es evidente que no siempre podemos «razonar» algo. La razón es el vehículo de la ciencia. La imaginación es el vehículo del mito y garantiza su difusión entre todos los estamentos sociales, ricos y pobres, poderosos o necesitados, hombres y mujeres.

¿Cómo interpretar un mito?

Se ha especulado mucho sobre cómo interpretar los mitos. En todas las épocas se ha dicho que son alegorías o símbolos o, incluso, que intentan explicar las fuerzas de la naturaleza; se han intentado explicar desde un punto de vista racionalista (con resultados verdaderamente patéticos), o siguiendo los dictados de Evémero, escritor griego de Sicilia que vivió en el siglo III a.C., y que creó una corriente de interpretación de los mitos realmente exitosa llamada en su honor «evemerismo».

En orden al asunto que pretendo explicar, no merece la pena detenernos con demasiada calma en este ámbito de la interpretación general de los mitos, pues mi intención es abordar el estudio del mito directamente en relación con la situación de la mujer. Me limitaré a señalar un par de cosas.

La primera está relacionada con Evémero y las razones de su éxito. Parece que este autor pretendía haber descubierto la prueba de que los dioses de la tradición popular antigua eran, simplemente, hombres divinizados por

aquellos a quienes habían gobernado, en general, o beneficiado, en particular. De esta manera convirtió a Zeus en un antiguo rey de Creta que se había rebelado contra su padre, el rey anterior. De los demás dioses ofreció biografías parecidas para afirmar el núcleo de su teoría, que no es otro que éste: los dioses no son más que hombres divinizados.

Es cierto que en la antigua Grecia muchos hombres fueron divinizados (Hércules, entre otros muchos) y que fuera de Grecia también se divinizaba (con más facilidad aún) a ciertos mortales poderosos o famosos, pero no es menos cierto que para hacer de un hombre un dios es absolutamente necesario creer primero en dioses de alguna clase, por lo que la teoría evemerista no puede explicar ni el origen de los dioses ni el de la religión ni el de la mitología, aunque sí un número relativamente pequeño de mitos. El éxito de la interpretación evemerista se debió al uso sectario que de ella hizo el cristianismo, pues los apologistas cristianos aceptaron y abrazaron con entusiasmo una teoría enunciada por un autor pagano del siglo III a.C. que defendía, nada menos, que sus dioses no eran más que hombres divinizados; es decir, dioses falsos. Para los cristianos, se trataba de un regalo doctrinal imposible de rechazar.

También han tenido éxito teorías que vinculan los mitos con un mundo de símbolos más o menos comprensibles o con la representación alegórica de la realidad en términos generales. Según este punto de vista, las narraciones que se encierran en los mitos no son más que alegorías, es decir, ficciones en virtud de las cuales las cosas no son lo que parecen ser, sino que, gracias justamente al uso de alegorías, representan en realidad otras. Por regla general, se entiende que las alegorías esconden ciertos

significados profundos y ejemplarizantes que no todos pueden captar y entender, así que sólo ciertas mentes privilegiadas están preparadas para interpretarlas correctamente. No hace falta insistir en el hecho de que nos movemos en un terreno abonado a las interpretaciones interesadas de tipo religioso y que, precisamente, esto es lo que hace que esta visión de los mitos sea una de las más antiguas.

Sin embargo, aunque en una cierta cantidad de mitos pueda darse plausiblemente una interpretación alegórica, esto es imposible en la gran mayoría de ellos. La razón es que, para que unas cosas puedan representar otras mediante el uso de alegorías, debe presuponerse antes un sistema (sea de la clase que sea) relativamente bien establecido, en relación con el cual hacer alegorías. Tal sistema, que en general presupone la asunción por parte de la gente de un cierto número de abstracciones, está lejos de las posibilidades de las sociedades primitivas en cuyo seno nacieron los mitos. Cuando la maga Circe avisa a Ulises y le invita a tener precaución en relación con unas rocas errantes con las que puede encontrarse en su viaje de regreso, es evidente que no está empleando la expresión «rocas errantes» como una alegoría de iceberg. Y esto es así por la sencilla razón de que no sabe qué es un iceberg. Las alegorías son producto de un pensamiento desarrollado y civilizado, y no pueden producirse en la Grecia primitiva ni en ningún otro lugar del mundo con un parecido índice de desarrollo del pensamiento racional. Como dice acertadamente Rose[76], «el mito no puede ser una alegoría porque los que lo crearon tenían poco o nada sobre lo cual formar alegorías».

76. Rose, *Mitología...*, cit., p. 12.

Podría seguir repasando las demás teorías que intentan interpretar el sentido de los mitos, pero creo que, con lo ya dicho, el lector puede hacerse una idea del lugar al que pretendo llegar.

¿Deben ser tomados en serio los mitos?

Estoy convencido de una cosa: debemos tomarnos en serio los mitos aunque estén llenos de sucesos imposibles. Pero debemos situarlos en el tiempo y considerarlos como lo que son la mayor parte de las veces: hijos de un tipo de pensamiento primitivo que estaba todavía muy lejos de lo que nosotros consideramos pensamiento racional. Por lo tanto, lo que prima en un mito antiguo no son las razones, las *abstracciones* propias del pensamiento racional y de la ciencia, sino las *imágenes*. ¿Cómo podría Ulises, un hombre del mar Jónico que vive en una isla donde la temperatura rara vez baja de los 18 grados, explicar qué es un iceberg?; no tiene manera de hacer una alegoría porque no sabe en relación con qué debe hacerla y por eso acepta, muy en serio, la advertencia de Circe sobre el peligro que suponen las rocas errantes. Ulises hace, en realidad, lo único que puede hacer: intenta «visualizar» el problema y dar una explicación que sólo puede ser, por tanto, visual e imaginativa, no racional. Haríamos mal (como han hecho muchos estudiosos) en tomar esa explicación como el fruto de la incompetencia de Ulises (hay quien ha sugerido que las rocas errantes debían de ser ballenas, lo que es un insulto a la inteligencia de Ulises y de sus compañeros) o de su imaginación fantasiosa. Lo primero nos lleva a despreciar a un hombre que ha pasado a la historia justamente por su inteligencia y por su sa-

gacidad. Lo segundo, a creer que toda anotación de los antiguos que no cuadre con nuestros conocimientos debe ser desechada por absurda o por fantasiosa.

Quizá con estas explicaciones el lector pueda situarse mejor al intentar comprender que los mitos no son cuentos, sino que son explicaciones dadas a los más variados asuntos por hombres que no tenían ninguna posibilidad de comprenderlos; por hombres inteligentes y valientes que aplicaban su imaginación porque todavía no podían aplicar su razón.

La historia de Grecia es, en el fondo, la historia de este paso de la imaginación a la razón, del *mýthos* al *lógos*. Mientras más retrocedamos en el tiempo, más explicaciones míticas encontraremos.

Los mitos como vehículo de transmisión de un nuevo modelo cultural. La desaparición social de la mujer

Los mitos no sólo fueron, en un momento dado, la única manera posible de explicar el mundo en general, sino también el único vehículo de educación (en un sentido amplio) y de transmisión general de ideas y de creencias. Son los mitos los que están en la raíz de toda la educación del pueblo griego. En plena época clásica, en la cresta de la ilustración racionalista ateniense del siglo V. a.C. (¡800 años después de la época descrita en los poemas homéricos!) los mitos son la base argumental del gran teatro dramático: Edipo, Medea, Hipólito, Antígona...; son también utilizados por Platón para explicar su mundo de las ideas; se emplean en las escuelas para establecer paradigmas de comportamiento y son asimismo manipulados por los gobernantes para afianzar sentimientos de todo tipo. To-

davía en el siglo III a.C. Alejandro se creía un nuevo Aquiles y la *Ilíada* era su libro de cabecera[77].

Mas después de estas consideraciones, creo que es hora ya de volver al lugar del que partimos. Nos habíamos preguntado cuál era la razón de la desaparición de la mujer de todo ámbito de la vida que no fuese el doméstico y habíamos llegado a la conclusión (indiscutible, por otra parte) de que las razones tenían que ver con el ámbito de lo *cultural*, no de lo *natural*.

Siendo, pues, el punto de partida que la desaparición de la mujer de las esferas de la vida pública es un hecho cultural, no natural, entonces ¿cuándo se produce?; ¿cómo se produce?; ¿por qué se produce? Son preguntas que surgen de manera casi natural y que ocultan, ya lo he dicho, multitud de dificultades y de trampas. Las respuestas que puedo dar a estas preguntas serán (eso espero) más comprensibles para el lector ahora que hemos reflexionado algo en relación con los mitos, dado que fueron utilizados como vehículo de transmisión de la nueva sociedad creada con la llegada a Grecia de los primeros pueblos indoeuropeos. Veamos.

En el capítulo primero, hablando de los orígenes, exponía mi convencimiento de que las sociedades anteriores a la llegada de los aqueos (los llamados pueblos egeos, pelasgos o mediterráneos, el nombre varía según los

77. La utilización interesada de determinadas imágenes míticas no ha cesado nunca. El lector y yo sabemos lo que hay detrás de la «furia española», de la «tacañería» de los catalanes, de la «rudeza» de los vascos, o de la «vagancia» de los andaluces... Se trata de imágenes que han quedado fijadas de una manera realmente fuerte en la imaginación del pueblo. Sin duda no resisten un análisis racional mínimo, pero ¿por qué razón un mito habría de ser analizado desde un punto de vista racional? Es justamente esto, entre otras cosas, lo que hace que, llegado el caso, pueda ser utilizado interesadamente.

autores y las escuelas) fueron sociedades pacíficas. En ausencia de textos que puedan darnos pistas en relación con estas gentes (al contrario de lo que nos ocurre con los aqueos, cuyos rasgos más importantes nos han sido descritos al detalle por Homero) es claro que la arqueología resulta, prácticamente, la única vía para acceder a algunos conocimientos de partida. En ese primer capítulo decía que dos son los rasgos que, en este sentido, caracterizan a estas civilizaciones preindoeuropeas que en Grecia han dejado su huella especialmente en Creta y otras islas del Egeo:

- Ausencia de todo lo relacionado con la guerra, especialmente murallas y armas.
- Presencia claramente significativa de la mujer frente a un modelo masculino que no se identifica con el prototipo del guerrero.

Lo primero que cabe preguntarse es si estos dos puntos están relacionados entre sí o si, por formular la pregunta de manera más clara todavía, el primero es el efecto y el segundo la causa. La respuesta es, a mi juicio, claramente afirmativa.

Los datos arqueológicos son claros: la civilización minoica, cuya sede es fundamentalmente la isla de Creta, es una civilización marcada por la presencia de la mujer y por la ausencia de todo rastro de guerra. Y la arqueología nos muestra también con suma claridad que esta civilización fue sustituida por otra, la civilización micénica, caracterizada por una fuerte presencia del hombre y de todo lo relacionado con la guerra, es decir, armas y fortificaciones.

El choque de civilizaciones es patente, y, aunque los minoicos influyeron enormemente en aspectos muy im-

portantes de la organización posterior de sus conquistadores (la escritura, la artesanía y, probablemente, la religión), su modelo de sociedad fue aniquilado para siempre. Desde el momento en que el trono del legendario Minos fue ocupado, en su sede del laberinto de Cnoso, por un monarca micénico, el modelo de sociedad vigente hasta nuestros días ha sido, fundamentalmente, el de la sociedad micénica.

Ciertamente, a lo largo de miles de años la guerra ha formado parte de la vida cotidiana de los seres humanos, de tal manera que puede decirse, sin el más mínimo temor a equivocarse, que nunca hemos vivido en un modelo de sociedad en paz; nunca hemos administrado la paz sino que hemos administrado una economía de guerra. No tenemos experiencia en la administración de la paz.

El éxito del modelo aqueo en Grecia y del modelo indoeuropeo en toda Europa fue realmente extraordinario. Y ese éxito, la clave de ese éxito, estuvo, a mi juicio, en la eliminación legal de la mujer. Quizá al lector pueda extrañarle una afirmación como ésta, pero, puede creerme, es el fruto de largas reflexiones y de una ardua tarea de relación entre datos y hechos que, aparentemente, están desconectados entre sí. Lo que voy a intentar desarrollar ahora es la idea de que el éxito del modelo aqueo, basado en la preponderancia absoluta del varón y en el uso de la violencia y de la guerra como norma gloriosa de conducta y como escala de valores éticos, se sustenta en la desaparición de la mujer de toda actividad pública relevante; en el encierro de la mujer dentro del estrecho ámbito de la vida doméstica. Si los aqueos y los que vinieron después (los

78. Sobre este asunto de la segunda oleada de invasores indoeuropeos volveré en el capítulo siguiente referido a la Edad Oscura.

dorios, según la tradición)[78] no hubieran conseguido esta especie de asesinato legal de las mujeres, el éxito de su modelo de sociedad se hubiera visto seriamente comprometido y, muy probablemente, hubiera fracasado. Sin embargo, sabemos (lo sabemos muy bien) que no fue así y que la mujer sólo ahora, unos 3.500 años después, empieza a salir (en el reducido ámbito de los países desarrollados) de las cerradas fronteras domésticas.

¿Cómo fue posible que unos extranjeros llegados a Grecia en los albores del siglo XX a.C. consiguieran, al cabo de relativamente poco tiempo, no ya derrotar militarmente a pueblos que no estaban preparados para la guerra, sino imponer casi absolutamente su modelo de sociedad a quienes eran depositarios de una civilización infinitamente más refinada material y espiritualmente? Y ya que esto fue así, ¿cómo lo hicieron?; ¿qué vehículo utilizaron para domeñar, primero, la fuerza de los otros, y para destruir, después, sus creencias, su modelo? Mi respuesta es que lo hicieron a través del mito.

Desde un punto de vista estrictamente militar, es relativamente fácil derrotar a quienes desconocen casi por completo la costumbre de la guerra; es fácil penetrar en recintos que no están amurallados ni fortificados y quedar deslumbrados por el lujo en el que viven sus habitantes; todo ello puede conseguirse en muy poco tiempo. Sin embargo, alejar de los sometidos sus creencias, cambiar sus valores, doblegar su voluntad, convertirlos en esclavos y hacer que las mujeres (depositarias de la vida) sean reducidas a la inexistencia civil, es una tarea de generaciones. Para eso se necesita algo más que superioridad militar. Hace falta un mecanismo de transmisión que abarque más que una vida humana; hace falta un vehículo de transmisión casi inmortal.

Quizá las nuevas leyendas, los nuevos mitos que pretendían legitimar la presencia de los aqueos en esas tierras extrañas no fueran decisivos en dos o tres generaciones. Pero, sin duda, a partir de la cuarta generación, los señores indoeuropeos empezaron a ser ya considerados señores «desde siempre» y su modelo de sociedad a concebirse como el único posible, pues cualquier intento de volver al estado de cosas anterior era severamente reprimido de dos maneras diferentes: una directa, nada sutil, referida al presente inmediato y posibilitada gracias a la invención del Estado; la otra, mucho más sutil, miraba hacia el futuro gracias a la difusión de determinados mitos.

No me cabe duda de que el énfasis se puso en la mujer con el resultado de que, al cabo de esas tres o cuatro generaciones, fue considerada, ya para siempre, como un ser inferior, maligno, impuro, indigno, fuente de todos los problemas y necesario sólo por una razón insoslayable: la generación de hijos. El proceso cubrió todos los ámbitos posibles porque, en último término, de su éxito dependía también el éxito del nuevo modelo global. Se contemplaron todos los casos; se estudiaron todos los ámbitos y, de esta manera sistemática, la imaginación de la gente fue bombardeada por una serie de mitos que cumplieron más que sobradamente con el objetivo para el que fueron creados y/o utilizados.

Lo que me propongo ahora es ilustrar todo lo que he dicho con la exposición de varios mitos que, a mi juicio, aclaran de una manera incuestionable la tesis que vengo defendiendo. Estos mitos perduraron a través de todas las épocas de la historia de Grecia, pasaron a Roma, donde fueron asumidos y reelaborados en una cierta medida y, finalmente, transmitidos por los romanos, han formado parte de nuestras artes plásticas, de nuestra música y de nuestra li-

teratura hasta el día de hoy. Y desde el punto de vista de los asuntos que estoy tratando, lo más importante no es que hayan perdurado los propios mitos, sino, sobre todo, el modelo que representan. Veamos cuál fue el proceso.

a) El nacimiento del mal: el mito de Pandora

La mujer no compartió desde el comienzo las maravillas de la vida sobre la tierra. Apareció de una manera secundaria una vez que el hombre había demostrado ya que podía vivir en paz sin ella. En el caso de la antigua Grecia, el mito del origen de la mujer es el de Pandora, la primera mujer.

Este mito (que Homero no cita nunca) fue fijado por el poeta Hesíodo[79] en dos de sus obras, *Teogonía* y *Trabajos y días*. En ambas obras Pandora es presentada como un castigo que Zeus, irritado con Prometeo[80], lanza contra toda

79. El problema de la cronología de Hesíodo permanece sin ser resuelto de una manera definitiva. En general, se acepta que debió de vivir en el siglo VI a.C. y que es, por tanto, posterior a Homero.

80. Prometeo es, en realidad, un primo de Zeus. Es el hijo de un titán (Jápeto) igual que Zeus lo es de otro (Crono), aunque las diferentes fuentes discrepan en relación con quién fue su madre. Lo importante de Prometeo es que creó a los primeros hombres modelándolos con arcilla, aunque, algunas veces (como ocurre en la *Teogonía* hesiódica) no aparece como creador propiamente del hombre sino sólo como su benefactor. En efecto, por amor a los hombres engañó más de una vez a Zeus, que acabó sintiendo un gran rencor por Prometeo y, de paso, por los hombres, a los que éste tanto amaba. De las leyendas que nos presentan a Prometeo como un verdadero filántropo, la más conocida es aquella en que sustrae el fuego de la fragua del dios Hefesto para entregárselo a los mortales, que habían sido privados de él por decisión del propio Zeus. El dios, irritado, castigó no sólo al autor del hurto del fuego, sino también a todos los hombres. Y, justamente, el castigo que Zeus pensó fue Pandora.

la raza de los hombres. A grandes rasgos, el mito nos es presentado por Hesíodo como sigue:

Zeus había escondido el fuego «irritado en su corazón por las burlas de que le había hecho objeto el astuto Prometeo»[81]. Entonces éste, llevado por el amor que sentía hacia los hombres, se apiadó de ellos y lo robó «en el hueco de una cañaheja», una planta en cuyo interior hay una especie de médula en la que el fuego arde muy despacio, sin apagarse. Naturalmente Zeus descubrió el hurto y se dirigió a Prometeo de esta manera:

Hijo de Jápeto [...] te alegras de haberme robado el fuego y de haber conseguido engañar mi inteligencia. Esto habrá de ser una enorme desgracia no sólo para ti sino también para los hombres futuros. Pues yo, a cambio del fuego, les daré un mal con el que todos se gocen, acariciando con cariño su propia desgracia[82].

He aquí la razón de la aparición de la mujer según el mito; Zeus inventa un castigo para vengarse de un primo suyo que ha favorecido a los hombres. Lo importante es que, desde el principio, la mujer aparece como un mal, como un regalo envenenado de los dioses a los hombres que éstos han de aceptar sin darse cuenta del peligro mortal que encierra.

El relato mítico continúa:

Después de hablar, el padre de dioses y hombres (Zeus) rompió a carcajadas y ordenó a Hefesto mezclar rápidamente tierra con agua, infundirle voz y vida humana y hacer una hermosa figura de doncella semejante a las diosas inmortales. Después encargó a Atenea que le enseñara sus habilidades, a tejer las telas con fi-

81. *Trabajos y días,* 47 y ss.
82. *Trabajos y días,* 54 y ss.

nos encajes. A la dorada Afrodita le ordenó rodear su cabeza de belleza, de irresistible sensualidad y de cautivadores halagos; y, finalmente, a Hermes, el mensajero [...], le encargó dotarla de una mente cínica y de un carácter voluble[83].

Las órdenes de Zeus nos ponen delante de un modelo que ha resistido el paso de miles de años y que en muchos lugares de nuestro mundo continúa en plena vigencia todavía. Por primera vez se hace mención de cuál ha de ser el trabajo de la mujer (tejer la tela), lo que ya desde el principio la encerraba en los estrechos límites de la casa e iniciaba el camino que habría de desembocar en su desaparición de toda esfera de actividad pública. Por lo demás, la belleza física y el carácter cínico, inconstante y voluble *(la donna é mobile)* de Pandora han marcado para siempre un modelo universal.

Naturalmente los dioses obedecieron las órdenes de Zeus:

La diosa Atenea [...] la engalanó. Las divinas Gracias y Persuasión colocaron en su cuello collares de oro y las Horas [...] la coronaron con flores de primavera [...] Hermes, el mensajero, colocó en su pecho mentiras, palabras seductoras y un carácter voluble y, después, le infundió el habla y le puso el nombre de Pandora, pues todos los dioses que habitan en el Olimpo le concedieron un regalo, perdición para los hombres que se alimentan de pan[84].

El nombre «Pandora» tiene dos componentes. El primero de ellos *(pan)* significa 'todo' y el segundo *(dóron* en singular) significa, literalmente, 'regalo'. La palabra puede

83. *Trabajos y días,* 59 y ss.
84. *Trabajos y días,* 70 y ss. Véase sobre este tema *Teogonía,* 570 y ss.

interpretarse no sólo como 'regalo de todos (los dioses)', tal como el propio Hesíodo propone, sino también como 'regalo para todos (los hombres)'. Sea ello lo que fuere, lo cierto es que el «regalo» de Zeus a los hombres estaba ya creado. Y a partir de ahora el mito explicita de una manera todavía más clara, el efecto demoledor que tuvo para ellos la presencia de Pandora. Permítame el lector que siga utilizando citas literales de la obra de Hesíodo; quizá, después de leerlas con atención, no tenga ninguna duda de la interpretación que cabe hacer.

Antes las tribus de hombres vivían libres de males sobre la tierra, exentas de la dura fatiga y de las enfermedades portadoras de la muerte [...] Pero aquella mujer, al quitar con sus manos la enorme tapa de una jarra[85], dejó que los males se diseminaran y procuró a los hombres lamentables preocupaciones. Sólo permaneció dentro la Esperanza[86] que, aprisionada [...] bajo los bordes de la jarra, no pudo volar hacia la puerta, pues antes cayó la tapa de la jarra[87].

Como puede verse, las consecuencias de la aparición de la mujer no pudieron ser más funestas. Y no sólo en Grecia aparece este tipo de mito que trata de presentar a la mujer como el origen de los males[88].

85. La caja de Pandora.

86. En relación con el sentido que pueda tener la *Esperanza* (que otros traducen por *Espera*), aprisionada en la jarra o caja de Pandora, se ha escrito mucho. Todas las interpretaciones que se han hecho fueron ya resumidas y recogidas en cuatro grandes grupos por W. J. Verdenius en su artículo «A hopeless line in Hesiod: *Works and days* 96», *Mnemosyne* 4. 25 (1972), pp. 225-231. A él me remito.

87. *Trabajos y días*, 90 y ss.

88. Pandora tiene precedentes. Su modelación en barro recuerda al Génesis y al *Poema de Gilgamés*, aunque en estos casos fue el hombre y no la mujer el que nació por este procedimiento. También Eva, como Pandora,

Así pues, Pandora, una vez creada, fue enviada a la tierra por Zeus y entregada a Epimeteo, hermano y antítesis de Prometeo[89]. Cuando Pandora llegó a la tierra llevaba consigo una caja (o una jarra). Hesíodo no nos cuenta cómo era la jarra, pero sí que contenía en su interior todos los males y que estaba cerrada con una tapa que impedía que éstos salieran al exterior. Nada más pisar la tierra, Pandora, llena de curiosidad, abrió la jarra y, entonces, todos los males se esparcieron entre el género humano. Sólo permaneció dentro de la jarra la esperanza, pues no tuvo tiempo de escapar antes de que Pandora volviera a cerrarla.

Ésta es la interpretación tradicional del mito. Ya he comentado que hay otras interpretaciones, pero en ninguna Pandora queda a salvo. Según una de ellas, que pretende exculpar de maldad a Zeus (símbolo de la justicia cósmica), la jarra no encerraba los males, sino los bienes, y fue entregada a Pandora por el dios como regalo de bodas para Epimeteo. Al abrir la jarra, Pandora dejó que los bienes escapasen y volviesen a las mansiones del Olimpo en vez de quedarse entre los humanos. Ésta es la razón por la que todos los hombres se ven afligidos por toda clase de calamidades sin poder aplicar más que el tibio remedio de la esperanza.

es el origen de los males humanos. Las concomitancias con otros mitos son especialmente evidentes en el caso de la leyenda de los hermanos Anubis y Bata, conocida por un texto egipcio de 1225 a.C. aproximadamente.

89. Epimeteo, el torpe, es, efectivamente, la antítesis de su hermano y Zeus se valió de él para confundir a Prometeo. En efecto, una vez que éste hubo engañado por dos veces a Zeus, ordenó a su hermano que no aceptara nunca un regalo del dios, por insignificante y modesto que pudiera parecerle. Epimeteo no le hizo caso y aceptó a Pandora, seducido por su belleza. Con ella engendró a Pirra, esposa de Deucalión, padres ambos del género humano.

Sea lo que fuere, lo realmente significativo es el hecho de que Pandora sea la explicación mítica que se dio a la presencia de multitud de calamidades entre los hombres; ésta es la imagen que el pueblo griego "visualizó" en relación con el origen de todas las desgracias. El mito de Pandora nos sirve muy bien para explicar el inicio del proceso de desaparición social de la mujer, pues es imposible que un ser de tal naturaleza pueda desempeñar la más mínima función que exija algo de responsabilidad. ¿Cómo confiar en alguien que no es capaz de mantener cerrada una jarra que sabe que no debe abrir?

Por otra parte, Pandora es también un arquetipo. Representa a un tipo de mujer del que los hombres siempre han recelado: la mujer hermosa que puede seducirlos y, en una cierta medida, vencerlos con sus encantos. Ese recelo es dominado por el hecho de que en este arquetipo de mujer hermosa y seductora no cabe la inteligencia ni la prudencia ni la responsabilidad, como demuestra claramente el episodio de la jarra. Pandora es una mujer típica: hermosa y estúpida a la vez, y ésa es la razón por la que debe ser reducida al estrecho ámbito del disfrute físico y de la necesidad de descendencia.

Cualquier intento posterior de modificar ese estatus fue frenado por la imagen que el mito había fijado en la mente de la gente. Naturalmente, el mito era el sustento visual de este estado de cosas, el vehículo a través del cual todos (incluso los pobres y, probablemente, los esclavos) acababan por aceptar su contenido como una verdad eterna, como algo que «es así» porque «tiene que ser así».

Con el mito de Pandora (y con otros que voy a mostrar inmediatamente) se fundieron otros elementos que no tienen nada que ver con la imaginación sino con el ámbi-

to más restringido de las cosas concretas; estos elementos hicieron que el mundo sugerido por las imágenes míticas se hiciera mucho más real. Y así, las costumbres de los aqueos fueron convertidas en leyes que acabaron por sancionar para siempre lo que ya estaba en la imaginación de todos. Pero de esto hablaremos al final del capítulo. Antes conviene seguir en este territorio de la imaginación popular que representan los mitos.

b) La concreción del mal: el mito de Helena

Quizá el mito de Pandora tuviera el inconveniente de la falta de concreción. Como todos los mitos iniciales, se pierden en el pasado, en la noche que siempre se asocia con los tiempos remotos. ¿Cómo podrían los aqueos concretar en el presente (o en el pasado inmediato) las imágenes que en el mito de Pandora se atribuían a un tiempo remoto? La respuesta a esta pregunta es meridianamente clara, según creo.

Todos nosotros asociamos a los aqueos o micénicos con uno de los episodios que protagonizaron. Ese episodio, que las excavaciones arqueológicas de Schliemann, Blegen y otros han revelado como absolutamente cierto, fue la guerra de Troya. Hoy día nadie duda de que la guerra que destruyó Troya en torno al año 1200 a.C. fue una guerra emprendida por una confederación de *basileîs* micénicos que, al mando de tropas de diferentes ciudades-estado, atacaron la ciudad al acabar el II milenio a.C., es decir, a finales de la Edad del Bronce.

Tampoco hay prácticamente nadie que discuta hoy que los poemas homéricos, y sobre todo la *Ilíada*, están inspirados en el asedio –seguido de conquista, saqueo y

destrucción– de la ciudad troyana. Sería absurdo, por otra parte, discutir lo que se muestra ante nuestros ojos; de hecho los restos de la llamada Troya VIIa están calcinados. Desde el punto de vista de la cronología y la estratigrafía arqueológica, las ruinas de Troya presentan numerosos problemas[90], pero creo que se puede afirmar con toda seguridad que la guerra de Troya tuvo su origen en algún tipo de necesidad de expansión micénica hacia la Tróade (la región en que se encuentra la ciudad) y el consiguiente control de la encrucijada comercial del Helesponto[91], que había proporcionado riqueza y poder a los troyanos.

Sin embargo, esta explicación *real* no es la que pervivió entre las generaciones que siguieron a la guerra; la explicación que caló hondo en todas las generaciones posteriores no tiene nada que ver con las necesidades comerciales micénicas ni con las riquezas que Troya había alcanzado gracias a la explotación de su posición privilegiada en los pasos entre el mar Negro y el Egeo. Ni siquiera tiene que ver con el afán de expansión o, simplemente, de poder de algunos señores micénicos. La explicación que ha perdurado a través de miles de años es una explicación mítica que ha hecho que, generación tras generación, la imaginación de los hombres haya identificado la desgracia de Troya y de sus habitantes con una mujer que mostraba el mismo peligro que Pandora: su gran belleza; y todavía hoy, casi 3.300 años después, nadie ha olvidado su nombre: Helena.

90. Puede verse una sucinta, pero clara, revisión del problema en la obra de J. M.ª Blázquez, R. López Melero y J. J., Sayas, *Historia de Grecia Antigua*, Cátedra, Madrid, 1989 (p. 247).

91. Actual estrecho de los Dardanelos; ruta y paso obligado desde el mar Egeo al mar de Mármara (Propóntide) y al mar Negro (Ponto Euxino).

Esta vez, además, las leyendas que se difundieron oralmente acerca de esta guerra inmortal fueron fijadas para siempre gracias a la aparición de la escritura alfabética. El autor de esa proeza fue Homero, un hombre del que ya hemos hablado y del que volveremos a hablar. El hecho es que el mito ha perdurado a través de miles de años y ha *fijado* a Helena como responsable de la guerra de Troya. Da igual que los arqueólogos, los historiadores y los estudiosos en general hayan escrito verdaderas montañas de libros tratando de deslindar el mito de la historia, revelando las verdaderas causas de la guerra, aportando razones y, a veces, pruebas. La verdad y las razones suelen ser, desgraciadamente, territorio de intelectuales y de estudiosos; a la gente común le seduce infinitamente más la explicación que sólo hay que imaginar, no estudiar. Esto es algo que sabían muy bien quienes difundieron la historia de Helena. La historia de Helena de Troya. Ningún mito como éste demuestra mejor la eficacia del pensamiento imaginativo como vehículo transmisor de ideas y de modelos.

Sin embargo, incluso dentro del mito hay un proceso de selección. La mayoría de los lectores saben que Helena sedujo al príncipe troyano Paris, hijo de Príamo, rey de Troya, y que huyó de Esparta, donde vivía como esposa del rey micénico Menelao, para vivir en Troya con Paris. Saben también que Menelao pidió ayuda a su poderoso hermano Agamenón, rey de Micenas, y que éste consiguió unir en un ejército expedicionario a gran parte de los otros señores micénicos de todos los estados de Grecia. Y finalmente, los lectores saben que el más importante de los guerreros micénicos que formaron parte de esa expedición, Aquiles, murió en Troya poco después de haber matado a Héctor, el caudillo troyano, y que Ulises, otro de

los señores micénicos, acabó con Troya gracias a una estratagema que le hizo famoso para siempre: el caballo de Troya[92]. Me atrevería a decir que, con algunos matices, esto es lo que ha perdurado del gran mito de la guerra de Troya.

Ahora bien, si indagamos, por ejemplo, en lo que pasó antes de que Paris y Helena se conocieran, entonces la mayoría de la gente duda o confiesa abiertamente su ignorancia. Si preguntamos qué hace Helena durante la guerra, si muere en Troya o, por el contrario, sobrevive y escapa a la matanza o regresa a Esparta con su ofendido esposo Menelao, la respuesta es igualmente un respetuoso «no sé». Y si, finalmente, preguntamos por lo que pasó después de la guerra con los troyanos o con los griegos micénicos que regresaron a Grecia, nadie que no sea un estudioso de los mitos lo sabe, con la excepción, quizá, de las aventuras que Ulises vivió en su accidentado viaje de regreso a Ítaca, narradas por Homero en la *Odisea*.

Se ha hecho una selección de la historia de la guerra de Troya, y esta selección tiene que ver con el asunto que tratamos: se ha circunscrito la figura de Helena a la esfera exclusiva de su culpabilidad en relación con la guerra (una culpabilidad imposible, pues Helena no podía decidir por sí misma); se ha fijado en la memoria imaginativa de la gente (la más eficaz de las memorias) sólo esta imagen, desechando todo lo demás. Si Helena sufrió en Troya, si fue recuperada por Menelao o no, si regresó con él o no, si había sido secuestrada por Paris o, por el contrario, había huido voluntariamente con él... nada de eso importa

92. Algunos directores modernos de cine (el mejor medio actual de transmisión de mitos hasta la llegada de la televisión) ni siquiera saben esto, desgraciadamente.

si lo comparamos con la eficacia de otro mensaje que, en síntesis, es éste: Helena es una mujer que utiliza su gran belleza (como antes Pandora) como arma para seducir a un hombre mediocre. Pandora hace con Epimeteo, estúpido e inhábil en comparación con su hermano Prometeo, lo que Helena hace con Paris, estúpido y cobarde en relación con su hermano Héctor; y este acto frívolo acarrea desgracias sin cuento a troyanos y griegos (igual que la frivolidad de Pandora al abrir la caja). Tal es el *mensaje* que ha perdurado en la memoria de los hombres sin que nunca nadie se preguntara si Helena podía elegir o no; si hizo lo que hizo por propia voluntad u obligada por los dioses. Nadie durante milenios se ha planteado, por decirlo en una palabra, si Helena era culpable o no lo era. Naturalmente, este tipo de preguntas que tienen que ver con el pensamiento racional, con el estudio de causas y efectos, de atenuantes o de eximentes, está fuera de lugar en el mundo de los mitos y de aquellos que los crearon. Aun así, creo que no está de más apuntar aquí, a grandes rasgos, algunas otras cosas sobre Helena.

La leyenda de Helena es muy compleja y ha evolucionado mucho desde Homero, de tal manera que es muy difícil acercarse con seguridad al relato primitivo. En todo caso, en la época de los poemas homéricos, su genealogía estaba bastante clara. Aunque pasaba por tener como padres a Tindáreo y Leda, como hermanos a los Dióscuros (Cástor y Pólux) y como hermana a Clitemnestra, la esposa de Agamenón, en realidad sus padres eran otros.

En la fase más antigua de su leyenda, Helena era hija de Zeus y de Némesis[93], la hija de la Noche. Némesis, huyen-

93. Némesis es una de esas abstracciones a las que los griegos dieron forma convirtiéndola en diosa. Es la idea personificada de la Venganza,

do de Zeus, había recorrido el mundo entero y adoptado todo tipo de disfraces y formas con tal de evitar el abrazo del dios. Finalmente se metamorfoseó en oca, pero Zeus, a su vez, se hizo cisne. Bajo esta apariencia se unió a ella en Ramnunte, cerca de Atenas. Como consecuencia de esta unión, Némesis puso un huevo, que –un tanto preocupada– abandonó en un bosque. Un pastor lo encontró y, extrañado por su aspecto, se lo llevó a Leda, la esposa de Tindáreo. Ésta guardó el huevo y lo cuidó con mimo, de tal manera que, en un momento dado, de él nació Helena. Leda quedó impresionada desde el principio por su belleza y la crió y cuidó haciéndola pasar por hija suya y de Tindáreo.

Con el paso del tiempo, su padre «humano» decidió que había llegado el momento de casarla. Una auténtica nube de pretendientes[94] acudió a casa de Tindáreo, quien se asustó realmente, pues pensó que, al elegir a uno, los

especialmente de la venganza divina. Puede mostrarse para castigar un crimen pero, sobre todo, es el poder encargado de suprimir la «desmesura» y el «exceso», entre los mortales. Todo exceso de felicidad, todo exceso de orgullo (especialmente en los gobernantes), todo lo que tiende a sobrepasar su condición natural de mortal, atenta contra el orden del universo y debe castigarse. Némesis tuvo un santuario famoso en Ramnunte, cerca de Maratón, en la costa que separa la región de Ática de la isla de Eubea. La historia ha querido que la estatua de esta diosa, obra de Fidias, represente, mejor que ningún mito, el significado de Némesis como vengadora de los excesos y de la arrogancia. En efecto, la estatua la esculpió Fidias de un bloque de mármol de Paros que los persas, seguros de su victoria sobre los atenienses, habían traído para erigir el trofeo que habría de conmemorar la toma de Atenas por sus tropas. Ese exceso de seguridad les llevó a la derrota en Maratón, y el bloque de mármol, irónicamente, celebró no la toma sino la salvación de Atenas.

94. La tradición mitológica hace variar su número de 29 a 99. Entre éstos figuran todos los héroes conocidos, a excepción de Aquiles. En este sentido se ha argumentado que Aquiles era, a la sazón, demasiado joven todavía.

demás se sentirían relegados y heridos en su orgullo, lo que podría provocar muchas desgracias e incluso guerras. Entonces el astuto Ulises le dio un consejo que aceptó de buena gana: que todos los presentes quedaran comprometidos por juramento a acatar la decisión de Tindáreo y a acudir en defensa del elegido como esposo en caso de que Helena le fuese robada o disputada. Ulises fue recompensado por Tindáreo con la mano de su sobrina Penélope[95], aunque el juramento, invocado por Menelao años después, le obligó, muy a su pesar, a participar en la expedición contra Troya.

El elegido fue, finalmente, Menelao. Helena se casó con él y se fue a Esparta, el reino de su esposo. En este momento de la leyenda, la historia de Helena se entrecruza con la de Paris o, por decirlo con propiedad, con la de la diosa Afrodita, que utiliza a Helena para pagar a Paris el favor de haberla elegido la más hermosa de entre las diosas[96].

Siguiendo los consejos de la diosa, el príncipe troyano llegó a Esparta, donde fue recibido cordialmente por el rey Menelao. Mas, a los pocos días, éste tuvo que partir a Creta para asistir al funeral de Catreo, su abuelo, y Helena hubo de asumir las funciones de anfitriona. De esta manera se cumplía la promesa de Afrodita, pues Helena, enamorada y seducida, consintió en partir a Troya con

95. Modelo femenino del que hablaré después.

96. Es el famoso juicio de Paris. El príncipe troyano había sido elegido por las diosas Hera, Afrodita y Atenea como árbitro de una disputa entre ellas, pues querían saber cuál de las tres era la más hermosa. A cambio de ser elegida, Afrodita prometió entregar al troyano la mujer más hermosa del mundo, Helena. Paris eligió a Afrodita, lo que le hizo ganar a Helena pero le granjeó (a él y a todos los troyanos) el odio de las otras dos diosas para siempre.

Paris. Lo que ocurrió después es bien sabido. Helena vivió en Troya mientras duró la guerra, odiada en general por todos los troyanos, que la consideraban la causa de sus desdichas presentes. Ciertamente, sólo Héctor y el rey Príamo la compadecen, pues saben que el verdadero origen de la guerra está en la voluntad de los dioses.

La estancia de Helena en Troya está llena de historias paralelas que muestran rasgos de fidelidad o de maldad, según las versiones y los mitógrafos, y que, en términos generales, nos la presentan siempre dispuesta a utilizar el arma de su belleza para salir de las más variadas situaciones. En este sentido, resulta especialmente plástica y visual su imagen en la última noche de Troya. Ella, traicionando esta vez a quienes la han acogido, agita desde la muralla la antorcha que ha de servir de señal a los griegos para el ataque definitivo y se marcha a casa de Deífobo, hermano de Paris, con quien se ha unido después de la muerte de éste. Allí espera, llena de confianza en su belleza, la llegada de Menelao, quien aparece preso de la excitación que la toma de la ciudad ha producido entre los griegos después de tantos años de frustraciones y penurias; mata a Deífobo y, espada en mano, se dirige hacia ella con la intención de matarla también. Mas, al contemplarla de nuevo, medio desnuda, la espada se escurre entre sus dedos y, una vez más, siente que toda su energía desaparece ante la belleza del cuerpo, ya casi olvidado, de su esposa. Se rinde y la perdona[97]. Juntos de nuevo, parten hacia Esparta.

97. Según otras versiones, Helena huye y sale a la calle. Cuando la ven, los soldados griegos cogen piedras con intención de lapidarla. Entonces ella se detiene y los mira; los soldados contemplan su cuerpo, apenas cubierto por el vestido hecho jirones en el forcejeo de la huida. Entonces, como la espada de Menelao, las piedras se caen de sus manos.

Muchas son las variantes míticas en relación con la parte final de la vida de Helena, aunque casi todas coinciden en que regresó con Menelao a Esparta, donde en el siglo V a.C. se enseñaban los restos de un edificio al que los espartanos llamaban *Menelaíon*, el palacio de Menelao y Helena.

Llegados a este punto, el lector puede percibir la enorme riqueza de este mito que no ha cesado de reescribirse nunca. En cierta medida, lo sigue haciendo todavía hoy, cuando incluso el cine actual aporta nuevas (y disparatadas) variantes a la leyenda inmortal de esta mujer amada y odiada por dioses y hombres.

Mas desde el punto de vista de los hombres y de la sociedad patriarcal indoeuropea, se trataba de definir y precisar la imagen que ya estaba en la cabeza de todos con el mito de Pandora, y de concretar ese mito en el aspecto que más útil resultaba para el modelo social que se trataba de imponer. Y esto fue exactamente lo que se hizo, al asentar la idea de que la mujer, y especialmente la mujer de gran belleza, es un peligro mortal para los hombres y para su modelo de Estado. Tal peligro, por tanto, justifica su alejamiento de la vida pública y su secuestro legal dentro de los límites de su casa. El mito de Helena ha perdurado y también el modelo de mujer que representa.

Sin embargo, para que estas ideas acabaran por fijarse del todo y para siempre, no bastaba con la creación, sólo parcial, de un *modelo negativo* de mujer, encarnado por Helena y Pandora. Había que crear el *modelo positivo*, el *tipo* que, también hasta nuestros días, fuera capaz de perdurar en la nueva sociedad basada en la guerra y en el poder omnímodo del varón. Este modelo se forjó en el interior de otros mitos que fueron inventados o reelaborados para oponerlos a los patrones de Pandora y Helena en un

proceso completamente paralelo y, como en los casos citados, este modelo tuvo tal éxito que quedó fijado para siempre.

c) El modelo positivo: el mito de Alcestis

La leyenda de Alcestis es una exageración del modelo positivo. Se trata de un mito menos conocido que los analizados hasta ahora, ya que quedó anulado por otros que, puestos en circulación con el mismo fin, enraizaron mejor en la mentalidad del pueblo griego, primero, y en las estructuras culturales de Occidente, después. Aun así, es muy revelador, por lo que voy a contarlo en esencia.

Alcestis era una de las hijas de Pelias, rey de Yolco y tío de Jasón. Desde muy pronto se mostró como la más bella de todas ellas y, a la postre, también la más piadosa, pues fue la única que no participó en el asesinato de su padre, inmolado por sus propias hijas tras ser engañadas por Medea[98].

Cuando Alcestis era ya una mujer, Admeto, rey de Feras, se presentó en casa de Pelias para pedir su mano. Pelias le impuso condiciones que aquél cumplió gracias a la ayuda del dios Apolo, con el que Admeto había tenido una estrecha relación[99]. Eurípides, en su obra *Alcestis*, nos

98. Un asesinato propiciado por una de las encarnaciones más brutales del modelo negativo, Medea. Con sus artes de bruja indujo a las hijas de Pelias a cometer el crimen con la promesa de que con ello su padre rejuvenecería. Sólo Alcestis, movida por su amor filial, no participó en el engaño de Medea.

99. El dios Apolo se vio obligado a servir a un mortal en dos ocasiones. En una de ellas, recibió este castigo de Zeus, irritado con él por la muerte de los Cíclopes. En efecto, el hijo de Apolo, Asclepio (identificado des-

dice que el matrimonio fue un modelo de amor conyugal, sólo empañado por un descuido de Admeto justamente el día de la boda. Éste, en efecto, conmovido por la emoción del momento, se olvidó de ofrecer sacrificios a Ártemis, la hermana gemela de Apolo, una diosa implacable que, irritada, llenó de serpientes la cama matrimonial de los nuevos esposos y condenó a morir a Admeto. Apolo intercedió por él ante las Parcas, pero sólo consiguió que éstas aceptaran la muerte de otra persona en su lugar.

Cuando llegó el día fijado por las Parcas para la muerte de Admeto, ni su padre ni su madre, ya ancianos, con sus vidas ya vividas, consintieron en morir por él, su único hijo. Sólo su esposa Alcestis, con la vida aún por vivir, con los proyectos aún por hacer, se brindó a hacer ese sublime sacrificio[100].

Alcestis, pues, muere en lugar de su marido. Sin embargo, cuando llega al Hades, Perséfone, la esposa del dios de los muertos, compadeciéndose de la muchacha y de su abnegado comportamiento, la devuelve al mundo de los vivos.

Así debió de ser la versión popular del mito de Alcestis, la imagen grabada en la imaginación de los antiguos grie-

pués con el dios de la medicina), llegó a adquirir una gran habilidad en las artes médicas. Ésta llegó a tal extremo que, incluso, resucitaba a los muertos. Zeus, preocupado con este acceso repentino de los hombres a la inmortalidad, lo fulminó con el rayo. Presa de inmenso dolor, como no podía enfrentarse a Zeus, Apolo dio muerte a los Cíclopes, forjadores del rayo asesino de su hijo. Zeus decidió enviar a Apolo al Tártaro, pero, gracias a la intervención de Leto, la madre de Apolo, consintió en imponerle un castigo menor, aunque humillante: ponerse al servicio del rey Admeto como boyero.

100. Tal es el argumento de la *Alcestis* de Eurípides. Véase también Apolodoro, *Biblioteca,* 19.15 y ss., y Esquilo, *Euménides,* 723 y ss., donde se dice que Apolo emborrachó a las Parcas para conseguir su objetivo.

gos. No obstante, Eurípides introdujo una novedad[101], la intervención de Hércules, que llega al palacio de Admeto en el momento en que todos se lamentan por la muerte de su esposa. Hércules, siempre decidido a realizar hazañas imposibles, decide ayudar a su viejo amigo, compañero de batallas y fatigas en la expedición de la nave *Argo:* entabla combate con Tánato, la Muerte, y le devuelve viva y más hermosa que nunca a su esposa.

Ésta es la historia de Alcestis, la mujer que llegó a morir en lugar de su marido. Se trata, sin duda, de una historia que santifica la fidelidad de la mujer; pero, a mi juicio, es algo más.

En primer lugar, se nos presenta a una mujer hermosa pero que, al contrario de Pandora o de Helena, se muestra piadosa y casi inconsciente de su belleza, por lo que ni siquiera concibe que pueda utilizarla como arma contra el hombre. En este sentido, Alcestis supone un verdadero contrapunto. Sin embargo, éste no constituye, a mi juicio, más que un aspecto lateral. Lo fundamental está en el *sacrificio* que una mujer debe estar dispuesta a hacer por su marido; un sacrificio que tiene dos caras. La primera consiste en la sumisión absoluta de la esposa al esposo dentro del marco institucional y social del matrimonio; la segunda, la entrega de una vida, de valor intrínsecamente menor, para preservar otra cuyo valor es, por naturaleza, mayor. La propia Alcestis cree que es una mujer que actúa con cordura y con equilibrio cuando, tomada ya su terrible decisión, dice de su lecho matrimonial:

101. O bien la tomó de Frínico, que compuso una *Alcestis* antes que él. Esto parece lo más probable a la luz de algunos testimonios indirectos de las fuentes.

[...] a ti alguna otra mujer te poseerá, quizá más afortunada que yo, pero no más sensata[102].

La palabra «sensata» *(sófron),* utilizada aquí para definir un comportamiento que la razón sólo podría calificar como insensato, demuestra, una vez más, el camino por el que actúan esta clase de mitos. La imaginación acepta lo que parece inaceptable a la razón, porque aquellos a quienes van dirigidos los mitos, la gente común, no necesitan razonar (incluso no deben razonar) sino imaginar.

En relación con este proceso de imaginar, es importante también la fijación de un premio que compense el sacrificio que ha de hacerse. En el caso de Alcestis (y en otros casos), el premio ya no es cosa de los hombres sino de los dioses. El comportamiento *ejemplar* acaba por ser recompensado por los dioses, que abogan por un orden en la tierra y lo garantizan con su poder. Naturalmente, la posición de sumisión de la mujer es parte fundamental de ese orden bendecido por los dioses y Alcestis es recompensada por ello. En el *Banquete* de Platón (una obra de época clásica) Fedro explicita muy claramente lo que estoy diciendo:

[...]. Y de esto ofrece suficiente testimonio ante los griegos la hija de Pelias, Alcestis, ya que fue la única que estuvo decidida a morir por su marido, a pesar de que éste tenía padre y madre. A ambos ella los superó tanto con su amor, que les hizo aparecer como extraños ante su hijo y como padres sólo por el nombre. Al actuar de esta manera no sólo los hombres, sino también los dioses, creyeron que Alcestis había llevado a cabo una acción verdaderamente hermosa y, admirados por ello, hicieron que su

102. Eurípides, *Alcestis,* 181.

alma regresara del Hades, a pesar de que sólo a unos pocos los dioses han concedido este privilegio[103].

Las palabras de Fedro están llenas de significado. De una parte condenan a los padres de Admeto, a los que califica de «extraños» *(allotríoi)* para su hijo por no acceder a morir por él. Es de resaltar que justamente el comportamiento *lógico* es considerado por Fedro como ajeno al amor y, de paso, quienes actúan de acuerdo con la razón son, curiosamente, los «extraños». Por el contrario, el comportamiento *lógicamente* absurdo de Alcestis es bendecido por mortales e inmortales, hasta el punto de que éstos recompensan a Alcestis de una manera verdaderamente insólita.

Desde mi punto de vista, resulta evidente que las razones de esta recompensa extraordinaria (algo que sólo consiguen personajes ejemplares como Orfeo, Ulises o Teseo) no están tanto en el gesto de amor de Alcestis como en su aceptación de una doble sumisión que debe considerarse inherente a su condición de mujer: la *social* en relación con el marido, y la *natural* en relación con el hombre. Si las cosas son aceptadas de esta manera (el marido y el hombre son depositarios de una superioridad social, de un lado, y natural, de otro) la conducta de Alcestis ya no parece tan inadecuada, tan ilógica. Ella acepta morir porque, desde esta nueva perspectiva, es lógico que la mujer (inferior) asuma la muerte para permitir que siga viviendo el hombre (superior).

Una de las maneras en que el mito actúa es produciendo en la gente una imagen que, como ya hemos dicho, se fija en la esfera no racional de nuestro pensamiento. Pero

103. Platón, *Banquete,* 179 *b* y ss.

una vez fijada, el paso del tiempo se encarga de hacer que esa imagen sea considerada primero natural y luego lógica. De esta forma se produce una de las confusiones más rentables desde un punto de vista político o religioso de la historia del ser humano: la que nos lleva a confundir un hecho *cultural* con un hecho *natural*[104].

Esta confusión es, finalmente, la que nos ha llevado no sólo a creer que la mujer es naturalmente inferior al hombre sino a creer también, por ejemplo, que la homosexualidad es una enfermedad y no, simplemente, una opción; o a certificar con absoluta rotundidad que la guerra es un hecho natural y no cultural; o que lo es la esclavitud. En realidad, considerar la guerra o la esclavitud como sucesos propios de la naturaleza del ser humano (y por tanto algo que *está ahí* desde siempre, que no puede evitarse, pues intentarlo sería tanto como ir *contra naturam*) es uno de los sofismas más extendidos y aceptados en la historia[105].

En todo caso, la figura de Alcestis debió de ser considerada por la gente común como algo exagerada. Si se me permite el anacronismo, Alcestis tiene la traza de una santa, con todo el punto de exageración que eso supone para quienes, como la gran mayoría de las personas corrientes, están íntimamente convencidos de que no lo son. Es evidente que hacía falta crear otro mito femenino que contribuyera a asentar este modelo positivo de mujer frente a los negativos que representaban Pandora o Helena; un

104. Esta oposición entre naturaleza (*phýsis*) de un lado y convención (*nómos*) de otro, produjo una discusión muy fecunda entre los intelectuales de la Atenas del siglo v a.C.

105. Un sofisma es una mentira con apariencia de verdad. Aún hoy, cuando el sofisma de la inferioridad natural de la mujer empieza a ser desmontado, éste de la guerra parece más vigente que nunca.

mito que, junto a los que ya hemos estudiado, contribuyera decisivamente a crear el *tipo* de mujer que la nueva sociedad indoeuropea necesitaba, descargándolo de los rasgos de exageración que están presentes en el modelo de Alcestis. Un tipo de mujer, en suma, que fuera siempre fiel al marido sin necesidad de morir por él.

Ese mito, decisivo en el modelo femenino hasta hoy mismo, es el mito de Penélope, la esposa de Ulises, rey de Ítaca. Su creación, o, mejor dicho, su recreación, presentaba algunas dificultades que, no obstante, fueron vencidas por Homero, quien, en la *Odisea*, fijó para siempre en nuestra imaginación y en nuestra memoria, la historia de esta pareja ejemplar.

d) La concreción del modelo positivo: el mito de Penélope

Penélope y su marido Ulises han pasado a formar parte casi del inconsciente colectivo de todo Occidente. Los dos representan modelos, arquetipos positivos de hombre y mujer, de marido y esposa, y tienen en este libro un papel de primera línea, como corresponde a la importancia de los modelos que representan.

La fuente más importante en relación con Penélope es la *Odisea* sin duda alguna. La autoridad y el prestigio de Homero fueron tales en la Antigüedad que cualquier otra referencia (especialmente las que parecían contradecir el modelo homérico) ha sido condenada al olvido. En las próximas líneas me propongo mostrar no sólo lo que es bien conocido en relación con esta mujer *tipo*, sino también los aspectos de la leyenda que fueron completamente relegados al olvido una vez que la *Odisea* estableció el

modelo conveniente. Contaré a continuación, a grandes rasgos, lo que sé de Penélope.

Ante todo es la esposa de Ulises, el rey de Ítaca. Su fama eterna y universal y su presencia en toda clase de manifestaciones artísticas se debe a la fidelidad que guardó a su marido durante los veinte años que éste estuvo fuera de Ítaca, como partícipe en la guerra de Troya, primero, y enredado en un azaroso regreso, después. Entre todas las mujeres de los héroes aqueos que atacaron Troya, casi es la única que permaneció fiel a su marido, a pesar de que el regreso de los otros héroes no se demoró tanto como el de Ulises. Es la antítesis de Clitemnestra, la esposa de Agamenón, o de la propia Helena, cuyos maridos (Menelao, Paris, Deífobo) se van sucediendo al compás de las circunstancias; en todo caso, eclipsó a todas ellas. Ya he dicho que su leyenda está narrada sobre todo en la *Odisea*, pero hay un cierto número de variantes y de tradiciones locales que, como vamos a ver, difieren notablemente de la idea canónica transmitida por Homero.

Penélope es hija de Icario y, por tanto, sobrina de Tindáreo, el padre mortal de Helena. Ya hemos visto que el contacto entre Ulises y Penélope se debió al episodio de la boda de Helena, de quien Ulises era pretendiente, y que fue Tindáreo, agradecido a Ulises por un buen consejo que le libraba de graves preocupaciones, el que arregló su boda con Penélope[106].

106. Otra tradición cuenta que Icario ofreció a su propia hija como premio para el vencedor de una carrera en la que debían tomar parte todos los pretendientes. Ulises fue el vencedor de la carrera y ganó, por tanto, la mano de Penélope. Creo sinceramente que esta versión parece destinada a dar una dimensión heroica al origen del matrimonio entre Ulises y Penélope y siempre me ha parecido secundaria y, tal vez, tardía.

Una vez consumado el matrimonio, el padre de Penélope, que amaba tiernamente a su hija, pidió a los nuevos esposos que permaneciesen en Esparta y que no se marcharan a Ítaca, para lo que abrió a Ulises las puertas de su palacio. Éste se negó, pero Icario siguió insistiendo. Entonces Ulises pidió a Penélope que eligiese entre su padre o él; ella no contestó, sino que, entristecida por la situación e impulsada por el pudor, se cubrió el rostro con el velo y permaneció en silencio. Icario comprendió que su hija elegía a Ulises, su marido, y se alejó con tristeza. Penélope daba así la primera muestra, nada más casarse, de su amor conyugal y de una fidelidad absoluta a su marido.

De esta manera, los recién casados partieron hacia la patria de Ulises, la isla de Ítaca, en el mar Jónico. Vivieron felices y Penélope dio a luz un hijo que colmó de felicidad a ambos y al que llamaron Telémaco. Sin embargo, aquella felicidad duró muy poco pues, a los pocos días del nacimiento de Telémaco, Menelao se presentó en Ítaca, como en otros reinos micénicos, para recordar a Ulises el juramento que le comprometía a vengarlo. Éste, en efecto, recordó amargamente aquel juramento, idea suya, gracias al cual había conseguido a Penélope y gracias al cual, también, debía ahora abandonarla.

Intentó eludir su responsabilidad y se fingió loco no por cobardía, sino por amor a su esposa y a su hijo recién nacido, pero su estratagema fue puesta en evidencia por Palamedes[107] y no tuvo más remedio que partir hacia

107. Cuando Menelao y Palamedes fueron a buscar a Ulises, éste se fingió loco para no acudir a la guerra. Unció a un arado un burro y un buey y se puso a sembrar la tierra con sal. Palamedes no se dejó engañar por esta treta del mago de las tretas y puso al pequeño Telémaco en uno de los surcos que su padre estaba arando. Ulises no pudo mantener el engaño y detuvo la yunta para no matar al niño. De esta manera, el señor

Troya. Ninguno de los dos esposos podía saber entonces que, en realidad, Ulises partía no sólo para acudir a una guerra, sino para forjar su leyenda inmortal lejos de Ítaca y que Penélope se quedaba para fraguar, dentro de los muros de su casa, la suya.

Y así, obligado por un juramento que él mismo había aconsejado a Tindáreo, el padre de Helena, el rey de Ítaca partió confiando casa, hacienda y esposa a Méntor, su viejo amigo. Muy pronto Penélope tuvo que preocuparse del cuidado de la casa como única garante de los bienes de su marido, pues la madre de Ulises, Anticlea, murió vencida por el dolor y la nostalgia, cansada de esperar en vano el regreso de su hijo; Laertes, su padre, se retiró, solo, al campo, y Méntor, preocupado por instruir a Telémaco, se entregó por completo a esta tarea de tutor. En realidad, Penélope se quedó sola.

Enseguida aparecieron, como buitres, los pretendientes. El tiempo pasaba, Ulises no regresaba y Nauplio, el padre de Palamedes, había difundido el rumor de que había muerto. Los pretendientes acudieron, pues, a la casa de Ulises con la pretensión de que Penélope eligiera a uno de ellos para casarse de nuevo. Es justamente aquí donde Penélope entra de lleno en el modelo eterno de fidelidad femenina pues decide firmemente que, mientras no haya una prueba indubitable de la muerte de su esposo, se negará a casarse con ningún otro.

Las pretensiones de los pretendientes, un verdadero ejército de gorrones[108], fueron rechazadas enérgicamente

de Ítaca tuvo que abandonar su patria para acudir a Troya. Nunca olvidó este episodio ni perdonó a Palamedes, que murió en Troya víctima de una de las estratagemas de Ulises.

108. Homero (*Odisea,* 16.245 y ss.) hace una relación de 108 pretendientes: 52 vienen de Duliquio, 24 de Same, 20 de Zacinto y 12 de Ítaca.

por la esposa de Ulises, lo que provocó que éstos, en un gesto insólito, se instalaran en el palacio del ausente devorando su pan y sus ganados, bebiendo su vino y disfrutando del favor de algunas de sus esclavas. Penélope les pidió con todo tipo de súplicas que abandonaran su casa, pero los pretendientes habían decidido vencer su resistencia arruinándola ante sus propios ojos; de nada sirvieron sus palabras.

Entonces ideó una estratagema (algo muy propio en la esposa de Ulises) que ha calado muy hondo en la imaginación plástica y literaria de generaciones sucesivas: les dijo a los pretendientes que tejería un sudario para Laertes, el anciano padre de Ulises, que se consumía solo y triste en el campo, esperando en vano el regreso de su hijo. Tejería todos los días y, cuando el sudario estuviera terminado, elegiría a uno de ellos. Sin embargo, el plazo se dilataba *sine die*, pues Penélope deshacía por la noche el trabajo que realizaba en el telar durante el día. El engaño se mantuvo durante un cierto tiempo pero, al cabo, fue descubierto por una de las sirvientas infieles que se lo comunicó a los pretendientes.

De esta manera, la situación de Penélope se fue tornando más que desesperada, pues sola en el palacio (su hijo Telémaco, un joven ya de casi veinte años, había partido de Ítaca en busca de noticias de su padre), no veía ya el modo de demorar su decisión. Habían pasado veinte años desde la partida de Ulises a la guerra de Troya; todos los héroes habían regresado a sus casas y los que no lo habían

Según Apolodoro (*Epítome*, 7.27 y ss.) son 136: 57 de Duliquio, 23 de Same, 44 de Zacinto y 12 de Ítaca. Apolodoro, además, cita sus nombres. A esta lista había que añadir la de los sirvientes que cada uno de los pretendientes llevaba consigo.

hecho habían sido dados por muertos. Nada podía explicar la ausencia de Ulises, un hombre que amaba a su mujer y a su hijo y que había, incluso, fingido la locura con tal de no abandonarlos. Nada, excepto la muerte.

Éste es el momento en el que Ulises regresa a Ítaca después de diez años de viaje desde la caída de Troya[109]. No sin dificultad, pone orden en su casa y mata a los pretendientes. Después de veinte años de penalidades mutuas, los esposos se reencuentran. Penélope vacila primero, pues el sufrimiento y los sucesivos desengaños la han enseñado a ser prudente, pero, finalmente, reconoce a su esposo. Juntos se van a sus aposentos, donde a lo largo de toda una noche que la diosa Atenea prolongó más allá de sus límites naturales[110], tienen, por fin, tiempo de contarse sus aventuras.

He aquí el relato de la leyenda de Penélope. Sus detalles pueden verse en la *Odisea*, un libro que está al alcance de todos en unas cuantas traducciones espléndidas. Pero ahora debo centrarme en la explicación de lo que, a mi juicio, se encierra detrás de este mito que ha fijado hasta nuestros días el modelo positivo de mujer que más éxito ha tenido en Occidente.

El mito de Penélope es un paso más en el camino iniciado con el de Alcestis. Desde muchos puntos de vista

109. Ulises estuvo combatiendo en Troya durante diez años. Una vez que la ciudadela troyana fue tomada al asalto (gracias a su treta del caballo de madera) vagó «por el mundo» durante otros diez años hasta conseguir, por fin, arribar de regreso a Ítaca. Estos diez años de viaje son el argumento central de la *Odisea*.

110. «Y llorando los viera la Aurora dedos de rosa / si no hubiera otra cosa pensado Atenea la de ojos brillantes: / largo rato a la noche en su fin la retuvo / y paró bajo el mar a la Aurora de trono dorado / impidiendo que enganchara a su carro a Lampo y Faetón / los rápidos potros que, subiéndola al cielo, llevan la luz a los hombres» (*Odisea*, 23. 241 y ss.).

supone un cierto perfeccionamiento, pues no llega a hacer de su protagonista un ideal casi inalcanzable como ocurría en el caso de Alcestis.

En mi opinión, hay varios matices que merecen ser destacados. En primer lugar, el marco físico de la aventura de Penélope, que no es otro que el de su casa. Es importante resaltar este detalle que forma parte del rol femenino desde entonces. Penélope, igual que cualquier mujer identificada con este modelo positivo, debe resolver los problemas de la casa, no los de fuera de ella. Su actividad, por dura o heroica que parezca, está constreñida dentro de los muros del palacio de su marido y, durante toda su peripecia, ésta es una característica que engrandece su figura. Por difíciles que parezcan los problemas (y en el caso de Penélope lo eran), la mujer debe tener una solución.

Pero ¿en qué valor o valores ha de basarse esta solución propia de la mujer? A lo largo de toda la *Odisea* la respuesta es obsesivamente clara: la fidelidad al marido; especialmente al marido ausente. En realidad, la situación creada por la ausencia de Ulises no es resuelta por Penélope, sino que su función se limita a intentar mantener el estatus de la casa y la integridad moral de sus habitantes hasta el regreso del marido, que es quien, de verdad, puede resolver, y de hecho resuelve, todos los problemas. Y, como era de esperar en un señor micénico (cuyas actividades pasan siempre por la violencia y la muerte), la solución viene dada por la matanza de los pretendientes. Así la violencia se cumple incluso en el caso de Ulises, un hombre inclinado a utilizar la inteligencia antes que las armas. Pero es que aquí está en juego algo más que una hacienda: está en juego la supervivencia del modelo social que los indoeuropeos intentaban, entonces, imponer. En

medio de este contexto, Penélope tiene su propia batalla: mantenerse a disposición de su marido, sin que ningún otro hombre toque ni siquiera un pelo de su cabeza, aunque para ello tenga que desafiar toda lógica.

El único mecanismo que lleva a una mujer a considerar que debe esperar a su marido durante veinte interminables años, es el de la fidelidad. Una fidelidad entendida en el sentido de que ella sigue siendo propiedad indubitable y legal de un hombre, y basada en el convencimiento de que esta propiedad no puede pasar a manos de un nuevo propietario mientras no se demuestre que el anterior ha muerto. Penélope representa este ideal de fidelidad hasta límites verdaderamente heroicos; debe hacer frente a esa caterva de pretendientes glotones y pendencieros y debe intentar preservar la hacienda de su marido (de la que ella es la parte fundamental) recurriendo, incluso, a engaños. Y debe hacerlo sin mostrar la más mínima vacilación ni duda, porque todos los ojos de la sociedad sobre la que su marido reina están pendientes de su comportamiento. En este sentido, un pasaje de la *Odisea* es infinitamente esclarecedor.

Cuando ya se ha producido la matanza de los pretendientes, Penélope mira a su marido, que, disfrazado aún de mendigo, es prácticamente irreconocible. Euriclea, la nodriza de Ulises (y modelo positivo de esclava, como hemos visto) ha avisado a Penélope de que se trata de Ulises, pero ella, después de veinte años llenos de falsas esperanzas, duda[111]. Cuando, por fin, está delante de él, se queda en silencio, dominada por emociones encontradas. Entonces su hijo Telémaco la reprende y le reprocha que no se acerque a un esposo «que ha sufrido incontables dolo-

111. *Odisea*, 23.85 y ss.

res y que, después de faltar veinte años, regresa a su casa»[112].

Estas palabras de Telémaco son terriblemente injustas, pues, además, él sabe que también ella ha sufrido incontables males y desdichas durante esos veinte años de ausencia de Ulises. Sin embargo, los reproches de su hijo son un claro ejemplo de lo que una mujer debe esperar en relación con el mundo dominante de los hombres.

El pasaje continúa y Ulises asume el control de la situación después de la matanza. Reconviene cariñosamente a su hijo por increpar a su madre y pone orden en las labores domésticas: pide que se bañen, que todos, incluidas las siervas, se pongan ropa limpia, y que acuda un cantor que alegre con su música el ambiente de la casa. De esta manera intenta que, desde fuera, todos crean que se celebra una fiesta de boda y no cunda entre el pueblo el rumor de la matanza de los pretendientes. Todos obedecen y, entonces, Homero describe así la escena:

Resonaba así la casa con el pisar de los pies de los hombres
y las mozas de hermosa cintura que en ella danzaban
y alguien que la fiesta escuchó desde fuera, decía:
«Ya sin duda un galán de los muchos que tuvo casó con la reina:
¡mezquina!, no supo salvar su gran casa
esperando hasta el fin que volviera su esposo primero»[113].

Las palabras de este personaje anónimo siempre me han dejado perplejo. Después de veinte años de espera; después de contemplar cómo los pretendientes devoran la hacienda de Ulises sin poder oponerse a ellos con otra cosa que no sean tretas efímeras; después de contemplar cada

112. *Odisea*, 23.100 y ss.
113. *Odisea*, 23.146 y ss.

día el ocaso deseando la vuelta de su marido y, finalmente, después de cumplir fielmente con el modelo social que se espera de ella, manteniendo vacío el lecho de su esposo durante más de siete mil noches, Penélope es calificada de mezquina por un habitante anónimo de Ítaca que oye desde fuera la música del palacio y sospecha, sólo sospecha, que se trata de música de boda. Sus palabras nos muestran claramente que la exigencia de fidelidad total, sin resquicios, se torna implacable desde el nacimiento mismo de este patrón femenino representado por Penélope.

Sin embargo, una fidelidad tal, así como el sacrificio sin reservas de Alcestis, no representa un esfuerzo sin recompensa. Al contrario, su lealtad se ve recompensada por la felicidad o, al menos, por la felicidad que cabe esperar. Ciertamente, el modelo que representa Penélope basa el ideal de felicidad femenina en la entrega total de la mujer a los intereses del marido, sean éstos sociales, simplemente afectivos o ambas cosas a la vez. Si una mujer cumple con este requisito, el mensaje es claro: vivirá una vida llena de la única felicidad a la que le es posible acceder; una felicidad que se concreta en el respeto de todos sus conciudadanos y en el amor sin reservas de su marido. En este sentido la posición de Ulises no admite dudas, pues el sentimiento constante que lo asalta cada día, durante los diez años que tarda en regresar desde Troya, es volver a ver Ítaca y a Penélope. Con esto cumple con su obligación social y con su esposa, lo que representa también una obligación moral insoslayable en la medida en que ella ha cumplido con las líneas previstas para su propio modelo femenino.

Es importante insistir en el hecho de que Ulises, además de cumplir con las obligaciones sociales propias del varón, cumple también con esta otra obligación moral

(fundamental desde la perspectiva de la mujer): amar a su esposa. En efecto, para que el modelo de Penélope prosperara, era esencial que su esposo correspondiera a tanta prueba de fidelidad con el afecto y el amor, no sólo con el respeto. De esta manera, la imaginación popular acabaría por aceptar una especie de axioma que, con el paso del tiempo, podría ser universalmente bendecido: una mujer como Penélope tiene un marido como Ulises (y al revés), y el resultado del encuentro de mujeres como ella y hombres como él produce la felicidad.

Desde un punto de vista psicológico, esto es fundamental para lo que hoy llamaríamos el inconsciente femenino, que ha llegado a aceptar de manera general que cualquier sacrificio es asumible si, a cambio, una mujer cuenta con el respeto y el amor de su marido. Y, desde luego, Penélope contó con ese amor, como hemos visto ya.

En este sentido, el episodio que explicita mejor el amor de Ulises por su esposa no se produjo antes de la partida hacia Troya –aunque ya vimos que Ulises llegó a fingirse loco para evitar ir a la guerra e intentar no abandonar a su mujer y a su hijo recién nacido–, sino en la última fase de su regreso a Ítaca, cuando estaba retenido en la jaula de oro que suponía la isla de Calipso. En el momento en que la partida de Ulises parecía ya inevitable, después que Hermes hubiera transmitido a la hermosísima ninfa que ésa era la orden de Zeus, Calipso fue en busca de Ulises, que «estaba sentado sobre el cantil / y no acababa de secarse en sus ojos el llanto, pues se le iba la vida / en gemir por su hogar [...] / [...]se sentaba de día en la playa o en las rocas / destrozando su alma con el dolor y con el llanto / que fluía desde sus ojos, atentos al mar infecundo»[114]. En-

114. *Odisea*, 5.151 y ss.

tonces le anuncia que ha decidido dejarle marchar y le anima a construir una almadía con la que intentar la travesía hasta Ítaca. Los dos marchan a la gruta de la ninfa, donde se despiden con una última cena. Entonces hay un momento en el que Calipso se queda mirando a Ulises y le dice:

¿De verdad tienes prisa en partir al país de tus padres
y volver a tu casa? Márchate, pues, en buena hora.
Mas si en tu mente tú vieras cuántas desgracias te hará soportar
el destino antes de que puedas llegar a la tierra de tu patria,
conmigo aquí te quedarías, guardando esta casa,
y serías inmortal. Aunque estés deseando ver a tu esposa,
a la que añoras tú siempre, por día tras día.
Me ufano en no ser en nada menos que ella
ni en porte ni en cuerpo, que nunca mujeres mortales
ni en belleza ni en porte iguales han sido a las diosas[115].

La tentación es enorme. Calipso recuerda a Ulises que ninguna mujer mortal, incluida Penélope, puede compararse a ella en belleza y, además, le promete hacerle inmortal si se queda con ella. Éste es el trance decisivo, el momento en que Ulises ha de elegir entre dos modelos fundamentales: su primera decisión resulta ejemplar en un sentido que trataremos más adelante con detenimiento, pues se trata, nada menos, de optar entre ser un dios o un ser humano.

Ulises eligió ser un *ánthropos*, un ser humano y no un dios, y su decisión, desde el punto de vista del pensamiento mítico (es decir, del único pensamiento al que tiene acceso todo el pueblo) marcó y fijó para siempre el camino por el que habían de transitar los antiguos griegos y bue-

115. *Odisea*, 5.203 y ss.

na parte de todos nosotros. Su segunda decisión fue también definitiva para acabar de imponer el modelo femenino que su esposa representa, pues nos reveló para siempre cuál es la recompensa que una mujer como Penélope ha de obtener por su fidelidad. Así fue la respuesta de Ulises a Calipso:

No me lo tomes a mal, diosa excelsa, que yo muy bien sé
cuánto por debajo de ti está la muy discreta Penélope [...]
[...] pues ella es mortal y tú sin vejez, inmortal.
Mas todo cuanto yo deseo, lo que me llena de ansia día tras día
es volver a mi casa y ver el día del regreso.
Y si en el mar, color de vino, algún dios quisiera acosarme
lo soportaré, pues tengo en el pecho un corazón sufrido.
Ya he arrostrado incontables esfuerzos en olas y guerras:
que éstos vengan ahora a suceder sobre aquéllos[116].

Ésta es la recompensa: Ulises ansía volver aunque sabe que la «muy discreta» *(perífron)* Penélope es en todo inferior a Calipso. De esta manera, el equilibrio del modelo femenino parece estar muy bien formado en su base teórica: fidelidad, sumisión, discreción... a cambio del amor total del marido. Y dentro de este modelo, por cierto, la fidelidad del varón no incluye la fidelidad sexual que, en el caso del hombre, no sólo se tolera fuera del matrimonio, sino que, incluso, se fomenta como una «virtud» típicamente masculina. Después de tomar su decisión, Ulises no tiene ningún inconveniente (y probablemente tampoco Penélope se lo reprocharía) en marcharse a la cama con Calipso y gozar del amor con ella durante una última noche[117].

116. *Odisea,* 5.214 y ss.
117. El lector sabe muy bien que la promiscuidad del hombre se ha tolerado, incluso hoy, como un rasgo propio de las «necesidades» masculi-

A través de estas líneas hemos podido apreciar cómo el modelo negativo de mujer, representado por Pandora y Helena, fue compensado por otro modelo positivo encarnado por mujeres como Alcestis y, sobre todo, Penélope. El afán consciente de imponer, de fijar para siempre este modelo positivo puede verse muy claramente si atendemos a lo que podríamos llamar la «leyenda B» de Penélope, una leyenda que, al menos cronológicamente, parece que fue A, es decir, anterior. Sin embargo, la insistencia en la Penélope que acabo de describir, basada sobre todo en la utilización de la *Odisea* como vehículo de difusión del mito, ha oscurecido a todas las «otras» Penélopes, especialmente a la que, según recogen algunos mitógrafos, no se distinguió, precisamente, por su fidelidad a Ulises. Sabemos que esto ocurrió con muchas otras de las esposas de los héroes que acabaron con Troya[118], pero el mito, en estos casos, no se corrigió.

Las antiguas leyendas que hablaban de una mujer promiscua que había cedido a las pretensiones sexuales de los pretendientes fueron borradas del recuerdo imaginativo de la gente por la difusión arrolladora e imparable de la imagen homérica de Penélope. El conocimiento de este hecho llevó a Robert Graves[119] a formular una curiosa hipótesis que, en realidad, ya había esbozado Samuel Butler

nas. Con frecuencia, los hombres promiscuos son tachados, con un aire exculpatorio y benevolente, de «donjuanes». Una mujer promiscua, empero, es calificada de manera muy distinta.

118. Clitemnestra, la esposa de Agamenón, es el caso más flagrante. No sólo vivió con otro hombre, Egisto, en el palacio de su esposo en Micenas, sino que, para mantener esa relación, mató a su marido cuando éste regresó triunfante de Troya. Tal desafío al modelo positivo que representa Penélope le costó muy caro a Clitemnestra, que fue asesinada por su propio hijo, Orestes.

119. Robert Graves, *La hija de Homero*, Edhasa, Barcelona, 1987.

en 1896: la *Odisea* se debería a la inspiración de una joven princesa siciliana, que se habría retratado a sí misma en el personaje de Nausícaa. La *Odisea* que hoy conocemos sería, por tanto, una versión femenina de un poema anterior en el que Penélope era presentada como una mujer adúltera que cedía a los requerimientos de los pretendientes. A Graves, siempre atento a interpretar los mitos, le pareció una hipótesis prácticamente irrefutable y la recreó en su extraordinaria novela.

El hecho es que esa tradición de una Penélope adúltera es recogida por Apolodoro en su *Epítome* 7.38 y ss.:

Algunos dicen que Penélope fue seducida por Antínoo y devuelta por Ulises a su padre Icario y que en Mantinea tuvo de Hermes un hijo de nombre Pan. Según otros, fue el propio Ulises quien la mató por culpa de Anfínomo[120], pues dicen que éste la había seducido.

Otras narraciones eran todavía más duras con Penélope, a la que se presentaba cediendo sucesivamente a todos los pretendientes. Sea lo que fuere, lo cierto es que todas estas leyendas negativas fueron barridas por la imagen que de Penélope nos presenta la *Odisea*, sin que para ello haga falta la reelaboración del mito desde un punto de vista femenino, tal y como creía Graves. En todo caso, aunque esto hubiera ocurrido así, no haría sino demostrar lo que he tratado de explicar a lo largo de estas últimas líneas. Sin duda alguna una mujer que, desde su perspectiva de mujer, transformara el mito de una Penélope adúltera en otro de una Penélope fiel, habría asumido ya

120. Uno de los pretendientes de Penélope. Lo mata Telémaco (*Odisea*, 22.89 y ss.).

el modelo positivo que la sociedad masculina indoeuropea pretendía imponer. Al fin y al cabo, el problema de la autoría no deja de ser una cuestión de detalle en el contexto general.

El patrón femenino representado por Penélope, transmitido y fijado para siempre por la *Odisea*, es un modelo vigente miles de años después de su puesta en circulación. Ha contribuido decisivamente en la conformación de lo *femenino* desde el segundo milenio a.C. hasta el día de hoy, en que las mujeres, también en Occidente, comienzan a atreverse a desafiarlo. Sin embargo, enfrentarse a un modelo como éste supone, verdaderamente, una sucesión de batallas en las que, de nuevo, en torno a la figura de la mujer se está jugando el destino de toda una civilización.

Pero el desafío no es nuevo. Algunas mujeres se opusieron desde el principio a este modelo que las reducía a una verdadera inexistencia. Y el mito, atento a los mensajes que debían enviarse a la sociedad en su conjunto, produjo también una respuesta. Una respuesta que advertía del destino que esperaba a las mujeres que osaran desafiar el modelo positivo de Penélope o de Alcestis, es decir, el modelo femenino impuesto por los hombres.

e) Las consecuencias del desafío al modelo positivo: el mito de Antígona

La historia de Antígona está inmersa dentro de la saga de Edipo, el sabio descifrador de los enigmas de la vida que no supo descifrar el enigma de la suya propia, llegando a ser el ejemplo de hombre desdichado en cuya existencia torcida todo sale mal. Ciertamente Edipo es uno de los personajes malditos de la mitología griega, pues no en

vano es reo de uno de los más terribles delitos que puedan darse en cualquier civilización mediterránea: el incesto. No me propongo, sin embargo, estudiar aquí la figura de Edipo, tan rica en variados aspectos, tan llena de matices, sino la de una de su hijas, Antígona.

Hermana de Ismene y de los varones Eteocles y Polinices, Antígona es considerada en las variantes más conocidas y populares de la tradición mítica[121] como hija de Yocasta y producto, por tanto, del incesto de Edipo con su propia madre. Sin embargo, en las tradiciones más antiguas (que ignoran el incesto de Edipo con Yocasta) se nos presenta como hija de Eurigania[122], mujer con la que Edipo tuvo también a sus otros tres hijos.

Una vez que Edipo, consciente ya de sus acciones, se quita la vista y decreta su propia expulsión de Tebas, Antígona parte con él y le acompaña en su penoso vagabundeo por las tierras de Grecia. Cuida de él (el infectado, el portador de *míasma*, el hombre del que todos se apartan) y hace de lazarillo de su padre hasta que llegan a Colono, en el Ática, donde Edipo, por fin, muere y descansa. Mas la muerte de Edipo hace que comience el propio drama de Antígona, una mujer que desafió las leyes (escritas ya) de un tirano[123]. Ésta es su historia.

El problema suscitado tras la muerte de Edipo es, fundamentalmente, un problema de herencia; un problema común, como se ve. Conocemos bien el marco en que se produjeron las dificultades relacionadas con la herencia, pero conocemos aún mejor sus consecuencias, pues se

121. Establecidas por los poetas trágicos, especialmente por Sófocles.
122. Véase Apolodoro, *Biblioteca*, 3.5.8.
123. En un capítulo posterior precisaré el significado de la palabra *tirano* en la Grecia antigua.

nos han conservado *Los siete contra Tebas* de Esquilo y *Antígona* de Sófocles, dos obras que tratan, sucesivamente, los pormenores de nuestra historia. Se trata, por otra parte, de obras que presentan versiones del mito que muy pronto se convirtieron en canónicas, relegando otros puntos de vista al olvido.

Pues bien, tras la muerte de Edipo parece que hubo un acuerdo de reparto de la herencia. Sin embargo, sobre los dos hermanos que habrían de repartírsela pesaba la maldición de su propio padre, que, obligado a dejar la tierra de Tebas, no sólo no recibió ayuda de sus dos hijos varones, sino que, incluso, debió soportar sus burlas y sus crueles insultos. Edipo vaticinó entonces que ambos habrían de morir a manos uno del otro.

La predicción de Edipo se cumplió pronto, pues Eteocles y Polinices, dueños absolutos del poder en Tebas, decidieron llegar a un curioso acuerdo, en virtud del cual reinarían alternativamente por años. Cumpliendo tal acuerdo, Polinices, que según algunas versiones era el primogénito, cedió el trono tras su primer mandato anual, mientras que Eteocles no hizo lo propio cuando le correspondió. Ante este acto injusto, Polinices responde con otro acto igualmente injusto que será el origen del drama no sólo de los dos hermanos, sino también de la propia Antígona: reúne un ejército en la ciudad de Argos.

Se trata de un ejército que marchará contra Tebas para reponerle en un trono que reclama, irónicamente, en aras de la justicia. Es un ejército terrible, al mando de siete caudillos que atacarán, cada uno al frente de sus tropas, las siete puertas de la ciudad de Tebas. Sin duda los dos hermanos, codiciosos y despiadados, son los únicos responsables de la situación, pero, siguiendo una vez más el modelo indoeuropeo de comportamiento masculino, re-

currirán a la guerra como forma *natural* de resolver un conflicto personal.

En la obra de Esquilo, un mensajero anuncia a Eteocles la llegada del terrible ejército levantado en su contra por su hermano. Las palabras del mensajero impresionan y aterrorizan a los ciudadanos de Tebas, especialmente a las mujeres, y sobre toda la ciudad se abate el espanto:

Siete héroes, caudillos valerosos, degollaban un toro: su sangre fluye sobre un negro escudo. Tocando con sus manos la sangre del toro, por Ares y Fobo, sediento de sangre, han jurado destruir nuestra ciudad y saquearla con violencia o morir y empapar esta tierra con su sangre. Fueron después con sus manos colgando del carro de Adrasto[124] recuerdos para sus padres, y derramaban lágrimas. Mas ningún temor había en sus labios, pues ansia de guerra exhala su ánimo, cual el de los leones cuando a Ares tienen en su mirada [...] Pon en cada puerta como jefes a los más valientes guerreros escogidos de la ciudad, pues ya cerca el ejército argivo con todas sus armas viene avanzando. El polvo se levanta a su paso y la llanura está manchada con la blanca espuma que los pulmones de sus caballos expulsan. Tú, como un buen piloto, cierra toda abertura de la ciudad antes que llegue el huracán que alienta Ares, pues ruge, como una ola en tierra, la hueste de los enemigos[125].

Las mujeres, representadas por el coro de jóvenes tebanas, quedan petrificadas al escuchar estas palabras del mensajero. Entonces aparece Eteocles como un gran general, un gran político, un héroe de cuño homérico, una especie de Héctor redivivo que realza todavía más su

124. Tirado por el caballo Arión, hijo de Poseidón y Deméter. Su condición inmortal y su rapidez garantizaban el regreso del carro a Argos.
125. Esquilo, *Siete contra Tebas*, 41 y ss.

grandeza enfrentándose con el coro de las mujeres tebanas, paralizadas por el miedo a la guerra.

El rey las fustiga esgrimiendo ante ellas los argumentos que definen la concepción esencial de esta sociedad indoeuropea, regida por guerreros, en relación con el papel político y social de la mujer. Eteocles las insulta y las humilla lleno de seguridad en sí mismo y de arrogancia, argumentando que nada hay peor que el género de las mujeres, nada más despreciable. Frente a las obligaciones de los varones (la guerra fundamentalmente), las hembras deben callarse (tema éste obsesivo, que aparece de forma constante) y encerrarse en casa[126].

El hecho es que son atacadas las siete puertas de Tebas y en una de ellas, la defendida por Polinices, los dos hermanos se encuentran. En boca de Eteocles las alusiones al destino se multiplican, pues la maldición del crimen de su padre parece no tener fin: la ciudad se salva, pero los dos hermanos mueren, como había vaticinado su padre, uno a manos del otro. El mensajero lo anuncia a todos contando el destino común de los dos hermanos y vaticinando que ambos tendrán posesión, por fin, de la tierra que se disputaban en la tumba que han de recibir.

Mas el mensajero se equivoca, como vamos a ver inmediatamente. Y, además, es justamente aquí, en el momento en que el drama de Edipo y de sus hijos parece haberse consumado, cuando da comienzo el calvario de Antígona. Aunque Esquilo lo esboza, es Sófocles (autor ideológicamente más conservador) el que fija para siempre en la imaginación de todos nosotros el sufrimiento de Antígo-

126. Véase, para todo este pasaje de «definición» de la condición esencial de la mujer, Esquilo, obra citada, 181 y ss.

na, las consecuencias del desafío de esta mujer, heroica en todos los sentidos, a las leyes de los hombres.

El tratamiento que hace Sófocles del modelo de Antígona es especialmente interesante, en cuanto que aparece opuesta a su hermana Ismene, que representa otro modelo, el modelo «correcto». En este sentido, la oposición establecida entre ambas es especialmente didáctica de cara a la transmisión del mito, pues las dos se enfrentan al mismo problema dando, naturalmente, soluciones muy diferentes. Veamos en qué consiste tal problema.

Tras la muerte de los dos hermanos, el ejército atacante es rechazado. Los cadáveres de Eteocles, el hermano que ha defendido la ciudad, y Polinices, el que la ha atacado, permanecen insepultos frente a la séptima puerta de la ciudad. Creonte, tío de ambos, promulga un edicto en el que no se mencionan las causas de ambas muertes, ni se cuestionan (muy al gusto de Sófocles) la responsabilidad ni culpabilidad de cada uno de los hermanos en relación con los hechos. El problema se simplifica y se reduce a términos que parecen estar claros: Eteocles ha defendido con valor la ciudad; por el contrario, Polinices ha armado un ejército contra ella y la ha atacado. Sin tener en cuenta el contexto ni las causas que han llevado a la situación presente, Creonte reduce los límites del problema, descontextualizándolo.

Es una actitud típica del gobernante, que necesita, casi siempre imperiosamente, dar la impresión de que tiene la solución del problema y mostrarse ante su pueblo como un sanador, casi como un médico dispuesto a curar el mal extirpándolo si es necesario[127]. Si se me permite el ana-

127. Edipo había actuado exactamente igual cuando era rey de Tebas.

cronismo, el tirano Creonte actúa como muchos de los gobernantes de todas las épocas, que no juzgan los hechos como un guión cuyo final sólo se entiende si se conoce el principio; sino que, instalados siempre en la inmediatez del presente, sólo tienen tiempo de ver el final de la «película», dejando de lado, las más de las veces, las razones que lo explican.

Eso es exactamente lo que hace Creonte, el tío de Antígona y de los dos jóvenes hermanos muertos, al anunciar su decreto[128]: Eteocles, el defensor de la ciudad, el que se ha distinguido por sus esfuerzos en rechazar al ejército atacante, debe ser sepultado en una tumba después de que todos los ciudadanos le hayan cumplido los ritos funerarios que se deben a los mejores. Por el contrario, Polinices, a quien Creonte presenta como un monstruo que ha querido quemar su tierra y a sus dioses y alimentarse con la sangre de los suyos[129], permanecerá, sin que nadie le tribute los últimos honores, insepulto. Así su cuerpo será pasto de los animales comedores de carroña y, a la vez, se convertirá en ultraje para la vista.

Éstos son los términos en que Creonte redacta su edicto. El tirano, el representante del poder masculino, es decir, del poder del Estado, establece las condiciones en que la ley ha de cumplirse. Sin embargo, el problema, contra lo que pretende Creonte con su lectura simplificada de la

128. Sófocles, *Antígona*, 193 y ss.

129. *Antígona*, 198 y ss. La situación sigue simplificándose: Polinices es claramente el *malo*, y, naturalmente, es opuesto por Creonte al *bueno*, Eteocles. Así la situación puede comprenderse fácilmente y tanto Creonte como su pueblo reencontrar la tranquilidad. Es un proceder comprensible al que recurren permanentemente quienes detentan el poder. Un proceder que, a veces, lo cambia todo, menos la verdad. Ésta es siempre más compleja y su conocimiento requiere reflexión y valentía.

realidad, no se resuelve con su edicto, sino que adquiere una nueva dimensión.

En efecto, Antígona se ha enterado de los términos en que se ha redactado la orden antes de que Creonte la haga oficial. La obra de Sófocles empieza justamente aquí, con una reunión de las dos hermanas en la que se muestra perfectamente la oposición entre los dos modelos que encarnan: Antígona, dispuesta a desafiar la ley *escrita* del tirano para, de esta manera, respetar la ley *no escrita*, la ley *natural* (cuyos garantes son los propios dioses, no los hombres), según la cual el cadáver de un hermano, independientemente de las circunstancias de su muerte, debe recibir honras fúnebres y evitar así la impureza generadora de *míasma*. Ismene, por el contrario, duda, mostrándose partidaria de no «forzar la ley», y añade:

> Pues es necesario comprender esto: hemos nacido mujeres y no podemos luchar contra los hombres. Nos mandan aquellos que tienen más poder y hay que obedecer en esto y en cosas más dolorosas que esto. Yo obedeceré[130].

Desde el principio, pues, están claros los dos *tipos,* aunque se irán aclarando todavía más. Este conflicto entre la ley no escrita (propia de las costumbres ancestrales y de los dioses) y la ley escrita (propia del Estado) constituye el contexto en el que los modelos de las dos hermanas se muestran, se perfilan y se definen. Aunque en un principio parezca lo contrario, Antígona defiende la postura conservadora, la que tiene que ver con la mujer, casi olvidada ya, de la sociedad preindoeuropea. No es una casualidad que actúe tomando como referencia ese difuso con-

130. *Antígona,* 61 y ss.

glomerado de la antigua ley no escrita, en la que la mujer desempeñaba un papel preponderante. Por eso llega a decir que piensa honrar a su hermano insepulto «porque es mayor el tiempo que debo agradar a los de abajo que a los de aquí»[131], un pensamiento que encarna una postura de equilibrio con el mundo de los muertos y de los dioses más que con el de los mortales. Ismene, por el contrario, se muestra como el modelo de la mujer que la sociedad indoeuropea requiere y espera y, en ese sentido, es una mujer de su época, es decir, una mujer moderna que llega a decir que considera «inútil por naturaleza obrar en contra de los ciudadanos»[132].

Por otra parte, el carácter de Antígona se nos presenta, también, con el punto de *hýbris* típico de todos los héroes trágicos. En cierta medida, es ese punto arrogante de su carácter lo que la llevará (como a su padre Edipo) al desastre. Antígona aparece como una mujer excesiva en todos los aspectos, no sólo porque desafía la ley humana (lo que es en sí mismo un *delito* suficientemente grave), sino porque, en aras del amor por su hermano y del respeto a las leyes eternas amparadas por los dioses, es capaz de llegar a excesos también indeseables. En el fondo, ella, igual que el tirano Creonte, también simplifica la situación. Y cuando pretenden reconducirla, ya es tarde.

En efecto, un guardián informa a Creonte de que alguien ha cubierto de tierra el cadáver de Polinices. Creonte se irrita y amenaza a todos (dominado también por el exceso, la arrogancia, la *hýbris*) con su poder si no es hallado rápidamente el culpable de tal crimen. Su irritación es comprensible, pues quien haya cubierto de tierra el ca-

131. *Antígona*, 75.
132. *Antígona*, 79.

dáver de Polinices ha desafiado frontalmente su autoridad y, por tanto, el estatus en el que se basa el equilibrio social. Creonte sabe que debe actuar rápidamente. Y así, cuando Antígona, conducida por un guardia, reconoce ante él que ha vertido tierra sobre el cadáver de Polinices y, además, lo justifica, la condena a muerte.

Sin embargo, lo más relevante, desde el punto de vista que nos interesa ahora, se produce cuando entra en escena Ismene, la sumisa, la que es mirada con desdén por su hermana, la que ha aceptado la ley del Estado sin rechistar. En ese momento, el carácter de ambas mujeres sale a la luz con una claridad de la que, probablemente, Sófocles era muy consciente. Ismene engrandece el modelo de mujer que representa, pues, a pesar de haber aceptado la ley y el destino que le es propio por el hecho de haber nacido mujer, muestra que, como Antígona, es capaz de revelar rasgos heroicos. Desde el punto de vista del pueblo, que asiste a la representación de la obra y que *visualiza* desde las gradas del teatro el mito que sirve de base a su argumento, se trata de un hecho decisivo que, sin duda, debió de contribuir a aceptar el modelo representado por Ismene y a rechazar, por el contrario, el encarnado por Antígona.

Ciertamente, Ismene aparece en escena dispuesta a solidarizarse con su hermana y a afrontar la muerte con ella declarándose coautora del delito. Antígona, sin embargo, en un gesto lleno de la altivez propia de quien no quiere compartir con nadie los *méritos* de su acción, se niega. En el resto de la obra, Sófocles hace hincapié en esta faceta del carácter de Antígona, lo que hace que su conducta sea percibida por el público como propia de una persona que ha perdido el equilibrio consigo misma y con su entorno social.

El mito, tal y como nos lo presenta Sófocles, continúa con la aparición en escena de Hemón, el hijo de Creonte y prometido de Antígona. Intercede ante su padre a favor de Antígona y discute acaloradamente con él antes de abandonar precipitadamente la escena; un gesto que presagia las desgracias que se avecinan. Creonte, irritado, ordena que Antígona sea enterrada viva en la cámara de una tumba excavada en la roca[133]. Finalmente, aparece Tiresias, el adivino ciego, conducido por un niño. Comunica que hay señales evidentes de la cólera divina, pero Creonte, en una reacción típica del gobernante, le acusa (como antes Edipo) de formar parte de una conspiración contra él. Sin embargo, ante los terribles vaticinios del adivino, cede finalmente y ordena enterrar a Polinices y liberar a Antígona.

Mas ya es tarde. La red del destino está echada y la sucesión de acontecimientos resulta inevitable, como ocurre también en *Edipo rey.* Ahora sólo hay lugar para que se desencadene el drama, el sufrimiento, pues las desgracias se suceden: un mensajero relata la muerte de Antígona y de Hemón. Tras escucharlo Eurídice, la esposa de Creonte, sin decir nada, despacio, entra en el palacio y se quita la vida, incapaz de soportar su desconsuelo. Creònte, arrepentido, desbordado, aplastado por el peso de la angustia, se lamenta en vano.

Sin duda alguna, la lectura de una obra como ésta puede hacernos comprender muchas de las características

133. Se trata de tumbas artificiales, de cámaras sepulcrales excavadas en las rocas que bordean la llanura tebana. Este tipo de tumbas, a las que se accede por un corredor, nos es conocido también por los hallazgos encontrados en algunas regiones del Ática y en la ciudad de Nauplia. Creonte ordena que Antígona sea encerrada en una de estas tumbas donde, finalmente, habrá de morir de inanición.

que debían de conformar al pueblo griego desde ángulos muy diversos. En este sentido, el mito de Antígona se parece mucho al de su padre Edipo, pues termina con una sucesión de acontecimientos sobre los que ya ningún mortal puede tener control. Es la suprema visión que, sobre el destino de los humanos, desplegó la antigua mitología griega. Pero desde el punto de vista de la implantación social de los modelos femeninos, la lectura es, también, muy esclarecedora.

Antígona actúa en nombre de la defensa de las leyes no escritas, patrimonio del ser humano desde siempre, que tienen que ver con la concepción *natural*, no *cultural*, de las cosas. Si se opone a la ley humana es por razones fundamentalmente religiosas, que la hacen entrar en una senda de no retorno, en un *crescendo* heroico (propio, por lo demás, de todos los héroes trágicos) percibido como exagerado por los espectadores, especialmente cuando se niega a aceptar la comprensión y solidaridad de su hermana. Pero Antígona, con su actitud de oposición a la ley de los hombres, con su empecinamiento en desafiarlos y en llevar ese desafío al terreno religioso, no sólo causa su ruina, sino la de seres inocentes que no tienen nada que ver con su drama. La muerte de Hemón y de Eurídice probablemente eran sentidas por los espectadores de la obra como una consecuencia del proceder de Antígona, que, por enfrentarse a una injusticia relativa (Polinices ha atacado la ciudad), causa otra absoluta: la muerte de seres inocentes que, además, la aman.

Es significativo, como siempre, el silencio escénico de Sófocles en relación con Ismene, el modelo opuesto, quien después de desaparecer de la escena antes de la mitad de la obra, no vuelve a aparecer más. Sin embargo, el espectador

sabe que sobrevive[134] y que finalmente su postura encarna el nuevo tipo de mujer discreta, resignada, que acepta su condición inferior a la del hombre y considera inútil oponerse a él. Parece pusilánime e, incluso, cobarde frente a Antígona; sin embargo, tiene éxito en la tarea más importante de todas: sobrevivir. Frente a ella, Antígona es un personaje arcaico, una mujer llena de peligro a pesar de que el *leit motiv* de su conducta sea justo. Ella, como Medea, lo lleva a tal extremo que, en un momento dado, resulta secundario frente a las consecuencias terribles que genera.

Efectivamente, Eurípides, en su *Medea*, llevará al extremo esta característica que se hace pasar por propia de las mujeres: resolver una injusticia *relativa* cometida contra ellas con otra injusticia *absoluta* que, además, asumen como inevitable. Quizá sea ésa la grandeza trágica de un personaje como la Medea de Eurípides, que no «echa la culpa» a *áte* ni a ninguna otra de las que hemos llamado intervenciones psíquicas. Son mujeres perfectamente conscientes, especialmente Medea, de la injusticia horrible que van a cometer, pero no pueden evitarla porque en su manera de actuar no prevalece la razón. Este tipo de mujeres (y, en un cierto sentido, todas las mujeres) son presentadas y fijadas en la imaginación del pueblo como el prototipo de la irracionalidad, lo que las aleja de la consideración de personas, en el sentido de que no son capaces de asumir responsabilidades.

Sófocles, el triunfador, el poeta trágico más clásico y conservador, es un buen transmisor de esta ideología in-

134. Otras tradiciones que hacían morir a Ismene a manos de Tideo, uno de los siete caudillos que atacan las puertas de la ciudad, son completamente ignoradas por Sófocles, que, de nuevo, innova o acepta las innovaciones más recientes.

doeuropea que en la Atenas del siglo v a.C., la época de la Ilustración, debía de estar ya sólidamente fijada en la mente del pueblo. En obras como *Antígona* o *Edipo rey* altera el mito o acepta innovaciones recientes que van en el sentido que hemos descrito, de manera que, no sé si consciente o inconscientemente, Sófocles se convirtió en uno de los representantes más destacados de una ideología que, a mi juicio, frenó la expansión de la pujante corriente racionalista en la Atenas de su época. Pero éste es un asunto que no puedo estudiar aquí con la calma que merece.

Sé perfectamente que lo expuesto en estas últimas páginas merece, incluso, un análisis más *in profundo* y, personalmente, no descarto volver sobre él en otro trabajo. Sin embargo, creo que debo dejar aquí este aspecto de mi estudio. Con lo expuesto hasta ahora el lector podrá formarse una opinión cabal de lo que quiero decir y de cuál es mi punto de vista. Sin duda podría haber elegido otros mitos para ilustrar mis opiniones, pues abundan toda clase de historias en que la mujer se nos presenta como depositaria de todos los males, pasados, presentes y futuros. Podría haber utilizado los mitos de Medea, de Pasífae, de Circe, de Casandra, de Clitemnestra, o la existencia histórica de la pitia de Delfos, presentada como un resto irracional del pasado a la que hay que rodear de una especie de clero, naturalmente masculino, cuya actividad *racional*, frente a la puramente irracional de la Pitia, hace que finalmente el dios Apolo se muestre a los mortales como un ser entendible[135].

Y, finalmente, podría haber recurrido también a las diosas, especialmente a Ártemis, Afrodita, Atenea y Hera.

135. Véase en relación con este punto el libro de Ana Iriarte *Las redes del enigma*, Taurus, Madrid, 1990.

Todas ellas representan modelos femeninos, paradigmas que han de percibirse, además, con la autoridad de la religión. Pero he preferido el mundo mortal, a pesar de saber que desde el mundo de diosas como éstas se ha filtrado buena parte de los elementos que han caracterizado a las civilizaciones indoeuropeas hasta llegar al modelo cristiano de la «virgen» María.

Aun así, creo que lo que he dicho sobre este asunto es suficiente para un libro como éste, que no pretende abrumar al lector, sino orientarlo, dirigirlo por este mundo fascinante y difícil de la interpretación de los mitos.

Creo que es el momento de sacar algunas conclusiones.

Los mitos como modelos

Todos los seres humanos buscamos modelos en relación con los cuales reconocernos. Cada civilización y cada época han creado y utilizado mecanismos parecidos con los que fijar esos modelos de referencia para individuos o para sociedades enteras. El ser humano, situado frente a los misterios del mundo que lo rodea, ha reaccionado de manera parecida en uno u otro lugar, en una u otra época. El afán del pueblo griego por conocer el mundo en el que vivía es semejante al de otros pueblos, pero no lo es, a mi juicio, su disposición absoluta, casi irrenunciable, a no cejar en ese esfuerzo por conocer. Ésa es una de las características que han hecho ser a los antiguos griegos no una referencia en relación con el proceso del conocimiento, sino la referencia obligada en tal proceso.

En efecto, el pueblo griego nunca renunció a saber, a comprender el mundo. Situado frente a él, enfrentado a sus fuerzas y a sus enigmas, reaccionó, en general, de dos

maneras diferentes; abrió, por así decirlo, dos procesos mentales muy distintos a través de los cuales todavía hoy transitamos.

De una parte, los griegos *razonaron* acerca del mundo que los rodeaba y también del mundo interior del ser humano, dando origen al pensamiento racional y a la ciencia. De otra parte, allí donde no pudieron razonar ni comprender, *imaginaron* respuestas, visualizaron explicaciones que dieron lugar no a la ciencia sino a la mitología. Nunca he dudado de que es este ámbito, el de la imaginación y el mito, el que mejor nos ayuda a comprender los procesos mentales que llevaron al pueblo griego a ser lo que fue. El mito es el patrimonio del pueblo, no la ciencia. Si la razón (el pensamiento racional, el *lógos*) caracteriza a los intelectuales, la imaginación es el camino por el que el pueblo viaja, pues la ruta del conocimiento racional siempre ha estado vedada a quienes han tenido como prioridad sobrevivir en el mundo, no comprenderlo. Por eso los mitos esconden o bien las explicaciones del pueblo a los fenómenos que captaban su atención, o bien las explicaciones que, aun no teniendo origen en su seno, el pueblo aceptó como válidas. El corazón del pueblo griego está en sus mitos, no en las obras de sus intelectuales, por más que éstas hayan tenido una influencia extraordinaria en la historia de la reflexión y el pensamiento humanos.

El mito no necesita comprobación, frente a lo que ocurre con cualquier aserción científica; ni siquiera es imprescindible creer en él. Esto es lo que debió de ocurrir, probablemente, con quien fuera el primero en imaginar que el relámpago y el trueno eran producidos por Zeus al disparar un dardo celeste: lo imaginó más que lo creyó. Sin embargo, no hay duda de que muchas personas aceptaron lo imaginado por ese hombre como una razón que

explicaba la existencia de las tormentas, pues eso era precisamente lo que necesitaban, una explicación que los tranquilizara en relación con un fenómeno inexplicable que, con toda razón, los aterrorizaba[136]. Sin duda, con el paso del tiempo y con el afianzamiento del pensamiento y los métodos racionales, se dieron las condiciones para que mucha gente se fuera haciendo escéptica y advirtiera que había otras explicaciones posibles. Sin duda esta gente fue la que empezó con el proceso de hacer trabajar su razón junto con su imaginación.

Desde este punto de vista, las explicaciones míticas que he expuesto a lo largo de estas últimas páginas son, a mi juicio, suficientemente indicativas de la posición del pueblo frente a las mujeres. Si los mitos son los modelos, la base de una concepción y de una simbología que pueden llegar a ser universales, es fácil reparar en cuál es el modelo de mujer que nos han transmitido y fijado en nuestro inconsciente colectivo. Y esta transmisión de los modelos femeninos se ha llevado a cabo de una manera tan sistemática y universal que ha formado parte de la herencia a la que tienen acceso, aun sin quererlo, todos los seres hu-

136. Para la inteligencia primitiva, no preparada para explicaciones racionales que no podría entender, casi siempre *una explicación* que pueda visualizar es preferible a *la explicación* racional, que no puede comprender. Es decir, es preferible el mito a la ciencia. La historia está llena de ejemplos de científicos que, aun explicando correctamente un fenómeno con razonamientos que hoy nos parecen evidentes, no pudieron convencer a la gente en general, que prefería la explicación imaginativa o mítica. Piénsese en el caso de Galileo, por ejemplo. O piénsese en el padre que necesita tranquilizar a su hijo pequeño que le pregunta qué es un rayo o un trueno. Para la mentalidad no desarrollada del niño, sin duda cualquier explicación que pueda ser visualizada por su imaginación es preferible a la verdad, pues ésta, al ser incomprensible para él, no conseguiría sino aumentar su desasosiego.

manos de la tierra. Se ha transformado en una herencia automática que forma parte del individuo sin que éste se esfuerce por acceder a ella. Se ha adherido a nosotros de tal manera que no puede separarse, arrancarse de nosotros sin heridas.

Para que esto haya ocurrido hace falta una cierta unidad de partida en la formación de los mitos en cuyo seno se ha ido deslizando esta concepción de la mujer. Tal unidad está, en mi opinión, en la esencia patriarcal de la sociedad indoeuropea, basada en la guerra. Dado que los pueblos indoeuropeos se extendieron por un territorio que abarca desde la Península Ibérica hasta la India, es fácil comprender la base sistemática y unitaria de la que parte esa visión unívoca y unidireccional que los mitos nos transmiten de la mujer. Creo que la guerra es la base de esta concepción. Allí dondequiera que la guerra se sitúe en la base de la sociedad, la mujer resulta marginada y la esclavitud, en general, inevitable.

En definitiva, el modelo de mujer transmitido por los mitos ha tenido fortuna y ha perdurado a lo largo de más de tres mil años. Las consecuencias que se han derivado de la implantación de este modelo en el marco político y social han sido tan importantes que el círculo se ha cerrado por completo. Conviene ahora analizar lo que ha supuesto en el modelo institucional indoeuropeo la difusión de este modelo mítico.

Las consecuencias del modelo mítico en el marco político: el Estado

Este modelo mítico relativo a la mujer debió de consolidarse durante el tiempo que la historiografía moderna ha

bautizado con el sugerente nombre de Edad Oscura, un período largo de la historia de Grecia que va desde el siglo XII hasta el VIII a.C. más o menos. En el próximo capítulo me propongo informar al lector de los problemas que surgen al aceptar esta cronología.

Sin duda, a pesar de la caída de los reinos micénicos (que la tradición historiográfica vincula con la llamada invasión doria, un movimiento de pueblos que algunos han llamado «la gran migración»)[137], fue en ese período cuando la sociedad descrita en los poemas homéricos debió asentarse y producir el modelo de Estado que reflejaba, por otra parte, la nueva realidad social. Los pilares básicos de ese nuevo Estado, que pretendía acabar para siempre con el modelo primitivo de sociedad pacífica basada en la tribu y no en la familia y en la propiedad comunal y no privada, se sustentaban en la transformación del papel de la mujer y en el asentamiento del modelo de producción basado en el trabajo de los esclavos. En muchos aspectos los dos pilares se reducen a uno, pues las mujeres son parte esencial del fenómeno de la esclavitud, cuya fuente de origen y suministro (ya lo he dicho muchas veces) es, a mi juicio, la guerra.

Así pues, entre los siglos XII –época en que se produce el colapso del mundo micénico– y VIII a.C. –que ve el inicio de la gran colonización griega del Mediterráneo oriental y del mar Negro, el alumbramiento de los poemas homéricos y el comienzo de la Época Arcaica de la historia de Grecia– debieron de ocurrir algunas cosas decisivas. Desde el punto de vista de lo que estoy tratando en este libro, lo más importante es que el modelo mítico descrito en estas páginas y que los micénicos difundieron

137. Como H. Bengtson en su *Historia de Grecia*, cit.

por todo el mundo griego encontró, como era previsible, un reflejo en el marco institucional. Ese reflejo perdura todavía hoy, tanto en el ámbito político como en el social y cultural. Su estudio es el objeto del próximo capítulo.

3. El enigma de la Edad Oscura (1200 a.C.-800 a.C.)

La denominación de Edad o Época Oscura ha sido utilizada por la mayor parte de los historiadores para el período de tiempo comprendido entre la disolución de los reinos micénicos y la primera fase de la historia de Grecia, la llamada Época Arcaica. Es una época en la que el mundo griego, por decirlo con palabras de H. Bengtson, «se hunde en una oscuridad casi impenetrable que ninguna noticia histórica llega a eliminar»[1]. A pesar de que Bengtson huye de la denominación tradicional y llama a esta fase «época de transición», no puede evitar definirla por el rasgo que la caracteriza: la oscuridad.

Entre los años 1200 y 1100 a.C., la tradición historiográfica nos dice que se produjo una gran migración de pueblos en el Mediterráneo oriental. Esta segunda gran migración de pueblos indoeuropeos[2] estaría enmarcada por dos hitos relacionados desde hace mucho tiempo con

1. *Historia...*, cit., p. 34.
2. La primera es la que protagonizan, como hemos visto, los aqueos o micénicos, asentados en territorio griego ya en 1600 a.C.

la caída de los centros micénicos y el saqueo e incendio de sus palacios. El primero tendría que ver con la llegada de los llamados «pueblos del mar», que ponen en jaque el *status quo* micénico y destruyen y saquean algunos palacios, especialmente el de Pilo, en una fecha cercana al 1200 a.C. El segundo hito, ocurrido en torno a 1100 a.C., es la llamada «invasión de los dorios», que habría de asestar el golpe de gracia a los restos de la civilización micénica, dar forma definitiva en todos los aspectos a lo que denominamos pueblo griego e inaugurar lo que conocemos como Edad Oscura de la historia de Grecia. Este esquema, aparentemente simple, de dos oleadas sucesivas de invasores indoeuropeos entre las que se intercalan las *razzias* de los pueblos del mar es mantenido hoy por buena parte de la literatura histórica.

En realidad, es un esquema que se comprende bastante bien: una primera oleada de invasores que acaban con la civilización minoica creando lo que conocemos como cultura o civilización micénica, y una segunda oleada de invasores indoeuropeos, los dorios, que, con el hierro como arma, acaban con la civilización micénica, o con lo que quedaba de ella, dando comienzo oficial a la historia de Grecia. Tal visión de esta parte de la historia de Grecia no sólo resulta comprensible, como he dicho, sino que, además, se ha apoyado desde antiguo en determinadas tradiciones míticas que, a mi juicio, han podido ser mal interpretadas. Sinceramente, creo que es demasiado simple y, a mi juicio, está equivocada.

Las dificultades, empero, del asunto que me propongo explicar son, una vez más, múltiples y, en algunos aspectos, insalvables; estoy convencido de que sólo un estudio interdisciplinar, aún no realizado, que ponga en común los puntos de vista de historiadores, arqueólogos, filólo-

gos, dialectólogos y especialistas en los modernos métodos de datación cronológica[3], podrá alguna vez arrojar algo de luz sobre esta época rica en misterios.

Una vez avisado de los problemas que rodean por doquier el estudio de este período, el lector hará bien en no esperar grandes cosas, pues cuanto más estudio, cuanto más reflexiono sobre los problemas que la Época Oscura nos plantea, menos seguro estoy de nada.

Hace no mucho tiempo, sin embargo, me sentía cómodo con mis opiniones al respecto, haciendo a los micénicos responsables de la desaparición de la civilización minoica y a los dorios, a su vez, de la desaparición de los micénicos; durante mucho tiempo este panorama no me planteó demasiadas dudas sino que, muy al contrario, me hizo aceptar un estado de cosas que, por desgracia, hoy día me parece insostenible.

Lamentablemente, ahora no estoy seguro de muchos de esos planteamientos que antes no me generaban la más mínima duda y, lo que es peor, tampoco estoy seguro de poder aportar en este libro alguna idea clarificadora. A pesar de ello, permítaseme intentarlo empezando por una revisión de los puntos de vista generalmente asumidos por los estudiosos. Es un comienzo que no me compromete demasiado y que ayudará al lector a entender mejor el problema con el que nos enfrentamos. Y es también una tarea ineludible por mi parte, pues es en esta época de oscuridad cuando se reflejan y se plasman en la organización política y social los mitos que hemos estudiado. Si alguna vez existió la Edad Oscura, en ella fue, sin duda, cuando algunos mitos, patrimonio ya de todo el pueblo,

3. Especialmente la dendrocronología (sistema de datación basado en los anillos de los troncos de los árboles) y el radiocarbono.

debieron de hacer el viaje decisivo desde la imaginación popular hasta las instituciones políticas y sociales. Un viaje sin billete de retorno.

El colapso micénico

Poco después de la caída de la Troya homérica[4], ocurrida entre 1250-1230 a.C., se produce una serie de destrucciones masivas en las ciudades-fortaleza micénicas, especialmente en Pilo (al suroeste del Peloponeso) y en los edificios exteriores de Micenas. Antes, en el comienzo del siglo XIV a.C., el palacio cretense de Cnoso, ocupado y gobernado en esa época por un monarca micénico, es destruido por un incendio y no vuelve a ser reconstruido. Los estudios de los documentos de Cnoso no muestran ningún indicio de peligro en ese año perfectamente «normal», en el que, sin embargo, el hogar del mítico Minotauro fue destruido para no volver a levantarse nunca más. Todavía hoy desconocemos con precisión lo que ocurrió, pero, en cualquier caso, fue todo un preludio de lo que habría de ocurrir en la totalidad del mundo aqueo.

Ciertamente, hacia el año 1210 a.C. los palacios micénicos del continente empiezan a ser destruidos de forma sistemática, lo que en algunos casos (como el de Pilo en particular) puede rastrearse perfectamente en los documentos palaciegos que poseemos[5]. Aquí aparecen asocia-

4. Se corresponde con la Troya VIIa, según la nomenclatura de los arqueólogos. Su conquista y destrucción debió de producirse entre 1250 y 1230 a.C. Poco antes había sido destruida la llamada Troya VI, pero parece que en este caso la destrucción fue debida a un terremoto.

5. Chadwick (*El mundo...*, cit., pp. 218-226) ha intentado establecer, mediante el estudio de los documentos de Pilo, que el legendario palacio

dos por primera vez a la historia de Grecia los llamados «pueblos del mar», a los que se hace responsables no sólo de este ataque al palacio de Pilo, sino de ataques sistemáticos por todo el Mediterráneo oriental que llegan a poner en serios aprietos incluso a Egipto, donde Ramsés III logra, en medio de grandes dificultades, derrotarlos en el mismo delta del Nilo. El hecho es que el palacio de Pilo es destruido y ya no vuelve a reocuparse.

Poco antes, muy al norte de Pilo, puede haberse producido la destrucción del recinto amurallado de Tebas y, posiblemente, también la destrucción de Orcómeno, ambos en Beocia, al norte del Ática, en lugares muy alejados del palacio del legendario rey Néstor. Por toda Grecia el *status quo* parece estar llegando a su fin y todos los centros micénicos sufren un despoblamiento evidente y acelerado. Por otra parte, la presencia de los pueblos del mar hace que los mares se vuelvan inseguros y que la expansión micénica, fundamentada en la guerra de conquista, se vea frenada radicalmente.

Pues bien, si a este panorama de destrucción de los palacios y despoblamiento subsiguiente (en torno a 1200 a.C.) añadimos el de la invasión doria (en torno a 1100 a.C.) y la pérdida (que parece generalizada) de la escritura[6], es fácil imaginar un proceso apocalíptico, un auténtico colapso que, según creo, debe ser replanteado. Los problemas que esta visión acarrea son múltiples y, en una cierta medida, casi todos están por resolver, como demuestran las profundas discrepancias que los autores siguen manteniendo.

de Néstor esperaba en esta época un ataque por mar. Los llamados «pueblos del mar» son los más serios sospechosos de haber llevado a cabo este ataque, según afirma el propio Chadwick (p. 242).

6. El lineal B no se documenta a partir de 1200 a.C.

Sin embargo, creo que es posible sugerir algunas hipótesis plausibles si, no obstante, primero intentamos aclarar dos aspectos fundamentales del problema que incluso la tradición vincula desde siempre con el llamado «colapso» micénico: me refiero a los pueblos del mar, de un lado, y a la invasión doria, de otro. Quizá, como tendremos ocasión de ver, el final del mundo micénico no se debió a un infarto repentino, sino, más bien, a una enfermedad propia de la vejez.

El problema de los pueblos del mar. El paso de la Edad del Bronce a la Edad del Hierro

Poco antes de 1200 a.C., la tradición historiográfica sitúa una gran conmoción en todo el Egeo producida por lo que algunos han llamado «la gran migración egea». En opinión de muchos especialistas, este gran movimiento de pueblos «constituye el corte decisivo entre la Edad del Bronce y la Edad del Hierro, que se impuso, casi al mismo tiempo, en todo el ámbito del Egeo»[7]. Los datos arqueológicos parecen avalar cada vez más este hecho que, por otra parte, está en correspondencia con otros cambios fundamentales que tienen lugar en todo el ámbito geográfico del Mediterráneo oriental.

En el sur de la cuenca egea tiene lugar una de las manifestaciones más importantes de este movimiento migratorio de carácter general. Su importancia es evidente, pues nos es conocida por documentos escritos; se trata del movimiento de los «pueblos del mar», tal y como son llamados en los textos egipcios. Según los archivos de

7. Así lo sostiene, por ejemplo, Bengtson, *Historia...*, cit., p. 29.

Amarna y los documentos de Menreptha y Ramsés III, estos pueblos del mar actúan como mercenarios en los ejércitos de los poderosos desde el siglo XIV a.C., y se les relaciona con la caída definitiva de, al menos, algunos palacios micénicos que, según todos los indicios, son tomados al asalto, saqueados e incendiados por ellos.

Hay muy pocas dudas de que estos pueblos procedían del Egeo, y los egipcios recogieron incluso sus nombres; algunos de ellos son muy sugerentes y han sido asociados con otros bien conocidos y establecidos (como dánaos[8], sículos, licios, sardos o, incluso, aqueos) a pesar de que tales asociaciones pueden representar un serio peligro y llevarnos, cuando ningún otro dato fidedigno las avala, a cometer errores de bulto, del tipo de los que asocian Tarteso con Tortosa, por ejemplo. La realidad es que la mayoría de los nombres con que los egipcios llamaron a estos pueblos son, hoy por hoy, muy difíciles de identificar en su totalidad, aunque es cierto que algunos parecen claros, como los licios o los filisteos. Posiblemente estos últimos se instalaron en Palestina sólo tras ser rechazados por los egipcios, como afirma Chadwick[9].

Según los documentos egipcios, los pueblos del mar atacaron Egipto en 1225 y 1183 a.C. –si admitimos la cronología habitual–. Estas fechas resultan tan cercanas a la caída de Pilo que es muy difícil sustraerse a la tentación de relacionar ambos hechos y colegir que los pueblos del mar son también los responsables de su destrucción.

A juzgar por los datos documentales que tenemos, el ataque de los pueblos del mar al país del Nilo no fue una

8. Todavía Virgilio, en su *Eneida*, utiliza el nombre «dánaos» para referirse a los micénicos atacantes de Troya.
9. J. Chadwick, *El mundo...*, cit., p. 225.

simple incursión con el objetivo del pillaje, sino una expedición en toda regla con intenciones de conquista y asentamiento, pues además de los barcos se desplazaban carros ocupados por mujeres y niños. Es fácil suponer que una pequeña escuadra de esta poderosa flota se pudo desgajar del grueso de la expedición y atacar, esta vez con el solo objetivo del pillaje, un pequeño reino como el de Pilo, especialmente si el grueso de la expedición había sido rechazado en Egipto, país que era una de las mayores potencias de la época.

Cuando uno contempla la primorosa excavación que C. Blegen llevó a cabo en Pilo sobre la llamada «colina del inglés» y lee las páginas dedicadas por J. Chadwick[10] a los días finales de este palacio, no es fácil evitar la emoción. El lugar está enmarcado por una de las más hermosas regiones de Grecia, flanqueada por colinas vírgenes llenas de campos cuajados de olivos que van descendiendo hasta la orilla del mar. La sensación de calma, de despreocupación incluso, se hace patente en relación, sobre todo, con las sensaciones que al viajero le despiertan las imponentes fortificaciones de Micenas y Tirinto y su majestuosa situación en el agreste paisaje de esa zona de la Argólide.

Cuando contemplé por primera vez el palacio de Néstor, me llamó especialmente la atención la ausencia de vestigios importantes de fortificaciones –un rasgo casi increíble en la sede de un monarca micénico[11]– y no pude evitar llenar mi mente con fantasías relacionadas con su rey, el gran Néstor. Caminando ensimismado sobre el

10. J. Chadwick, *El mundo...*, cit., pp. 218-226.

11. Chadwick ha explicado la razón de esta ausencia de fortificaciones que, en todo caso, no debe interpretarse como un insólito rasgo pacífico de los monarcas de Pilo.

Pilo. Vista desde el palacio de Néstor. *Al fondo, entre los omnipresentes olivos que prosperan a la orilla del mar, puede verse la isla de Esfacteria y la bahía que sirve de asiento a la actual Pilo. Un pequeño paraíso que ha variado muy poco desde los tiempos de Néstor.*

suelo de la habitación en que se conserva una bañera, acudían a mi mente (en aquellos días en que era un joven estudiante de filología clásica) los rasgos que adornan al rey Néstor en los poemas homéricos: un rey anciano y sabio, cuyas armas son las palabras y los buenos consejos derivados de ellas. Todos los grandes guerreros de la *Ilíada*, incluido el visceral Aquiles, le piden consejo y, frecuentemente, aceptan sus puntos de vista, quizá porque el anciano monarca de Pilo había conseguido ya lo que muchos de ellos no habrían de conseguir nunca: sobrevivir. Todavía hoy recuerdo que pensé que hasta en eso Homero era fiable, pues la imagen que yo mismo me había formado de Néstor, al que el poeta describe como el prototi-

Pilo. La «bañera de Néstor». *Todavía conserva en su interior rastros de su elegante decoración geométrica.*

po de anciano prudente y valeroso, cuadraba perfectamente con aquel lugar tranquilo, apacible, sin murallas, que me transmitía, en aquellos días de extrema juventud, una sensación profunda de paz y de equilibrio que yo, entonces, quise atribuir al espíritu de su anciano rey; un rey al que, como hizo Telémaco cuando buscaba a su padre Ulises, me hubiera encantado preguntarle muchas cosas. Me complacía imaginar vivo, de alguna imposible manera, a aquel anciano, de cuya muerte, por otra parte, ni entonces ni ahora conseguí encontrar noticia alguna. Por aquellos días, los pueblos del mar no representaban para mí ningún inconveniente, pues, sencillamente, ni siquiera recuerdo si sabía de su existencia. Me bastaba con los dorios para explicarme a mí mismo la caída del palacio de Néstor.

En la primavera del año 2004 volví a Pilo. Habían pasado muchos años desde aquellos días en que vi por primera vez la tierra de Néstor, la «arenosa Pilo». En esta ocasión iba acompañado por un grupo de oyentes de RNE que seguían atentos y complacidos mis explicaciones sobre el terreno del palacio. Uno de ellos era (y sigue siendo) un anciano venerable, como Néstor, que iba acompañado de su esposa. No pude reprimir la tentación de compararlos, con emoción, con Néstor y Eurídice, la mujer que esperó pacientemente la vuelta de su esposo desde Troya. Y mientras hablaba con ellos y con el resto del grupo, sentados debajo de uno de los olivos que rodean el recinto del palacio, vi (visualicé, mejor dicho) los últimos días del palacio, con las páginas de Chadwick en la cabeza y las sensaciones que me producían todos mis intentos, fallidos, por hacerme una idea de quiénes habían sido los pueblos del mar.

Hoy estoy convencido de que los responsables de la caída de Pilo no fueron los pueblos del mar, entendidos éstos como un conglomerado de pueblos que actúan juntos con el objetivo de asentarse y establecerse, como es el caso del ataque a Egipto. No existe ninguna prueba que dé fe de un asentamiento en Pilo, ni en el palacio ni en sus alrededores, después del ataque que lo destruyó. Sin embargo, es perfectamente comprensible que, como decía antes, grupos desgajados de este conglomerado de pueblos que atacaron Egipto y que fueron rechazados por Ramsés III en la batalla del Nilo, se lanzaran, después, contra un pequeño reino costero como el de Pilo con el solo propósito de conseguir víveres y recursos que les permitieran sobrevivir en un viaje de regreso que, probablemente, era una travesía sin rumbo definido.

Pilo era un reino sin murallas, aunque con capacidad militar. Sin embargo, no pudo resistir el ataque de estos

grupos desprendidos de la expedición derrotada en Egipto que, tras esa derrota y sin un lugar en el que establecerse, devinieron en auténticos piratas. Probablemente la mayor parte de la población de Pilo y sus alrededores pudo ponerse a salvo huyendo a tiempo. La ausencia de cadáveres en las excavaciones parece apuntar en esta dirección, pues (lógicamente) los piratas que atacaron Pilo habrían actuado, como era la norma en esos casos, capturando a mujeres y niños para convertirlos en esclavos y masacrando a los hombres.

Por estos mismos años Micenas fue también atacada, pero la fortaleza resistió. Otros centros micénicos fueron destruidos, igual que Pilo, de forma violenta (entre ellos el de Tebas, en Beocia), pero la arqueología, insólitamente, no detecta huellas de los atacantes[12]. Por esta razón, se han formulado hipótesis relacionadas con el clima para explicar las destrucciones materiales a las que se vieron sometidos los centros del poder micénico. Sin embargo, tales hipótesis, basadas en la aparición de una gran sequía que habría obligado a muchos grupos humanos a buscar tierras húmedas donde asentarse, no están confirmadas suficientemente y, más bien al contrario, parecen estar en contradicción con los datos arqueológicos[13]. La hipótesis del cambio climático, por tanto, no parece verosímil. Así pues, ¿intervinieron, también, los pueblos del mar en la destrucción de estos palacios?

Ya hemos dicho que la arqueología no detecta huellas de los atacantes. En realidad, sólo en el caso de Pilo parece

12. Este hecho me parece de la mayor importancia y está en la base de las ideas que voy a exponer un poco más adelante.

13. El análisis del polen correspondiente a los estratos arqueológicos de esta época revela la existencia de un tipo de vegetación que no armoniza con la pretendida etapa de sequía.

verosímil la presencia de algún grupo desgajado del conglomerado de gentes conocidas como pueblos del mar. La situación geográfica de Pilo y la secuencia de acontecimientos que debió de poner en marcha la batalla del Nilo hacen razonable una hipótesis que, por otra parte, tampoco está claramente confirmada por la arqueología. Sin embargo, ni siquiera hay indicios que prueben la presencia de los pueblos del mar en otros lugares de Grecia, por lo que parece plausible plantearse otras hipótesis que puedan explicar de manera verosímil el supuesto colapso micénico sin necesidad de contemplar un ataque directo contra sus centros de poder.

En efecto, el hecho de que los pueblos del mar hicieran acto de presencia en el Mediterráneo (actuando en grandes grupos organizados o en pequeñas oleadas de escuadras piratas) debió de tener una influencia notable en una organización como la de los reinos micénicos que, tal y como he sugerido antes, desde un punto de vista social y económico basaba su existencia en la guerra de conquista y en la seguridad, por tanto, de las rutas de ultramar. Vistas así las cosas, la presencia de los pueblos del mar en el Mediterráneo tuvo que contribuir a la caída del mundo micénico sin necesidad de que se produjera un ataque directo a los centros de la Grecia peninsular, pues, una vez comprometido su *modo de vida* (basado, como acabamos de decir, en la guerra de conquista y en la existencia de rutas marítimas seguras), el ataque frontal, organizado, no era necesario.

No cabe duda de que el mundo micénico se vio perturbado por la presencia de los pueblos del mar, aunque de una manera indirecta, según creo. Toda su organización quedó seriamente afectada, como un boxeador sonado que se resiste a ser definitivamente noqueado. El *k.o.*, de

todas formas, no tardó en llegar. Aun así, como ya he dicho, fueron noqueadas las personas, no el modelo social y cultural que, de manera pujante, resistió y sobrevivió al pueblo que lo había empezado a implantar unos quinientos años antes y que había conseguido infiltrarlo, a través de unas cuantas generaciones, en el *modus uiuendi* de las poblaciones a las que había sometido.

La invasión doria

El segundo gran hito que enmarca esta migración de pueblos en el Mediterráneo oriental lo constituye la llamada «invasión doria». En efecto, hacia el año 1100 a.C., coincidiendo con el comienzo de la llamada Edad del Hierro, vuelven a producirse grandes conmociones. La más importante de ellas se refiere a la ciudad que dio nombre a toda una civilización, Micenas, pues en esta época un gran incendio destruye el palacio y otros edificios situados dentro de la ciudadela, que había resistido otros ataques cien años atrás, como hemos visto.

La destrucción de Micenas se ha atribuido tradicionalmente a la «invasión doria», un movimiento de pueblos que cabe considerar como el último fleco de la gran migración egea en territorio de Grecia.

Las tribus dorias[14] permanecieron casi un milenio en el territorio noroccidental de Grecia hasta su bajada al Peloponeso a finales del II milenio a.C. Éste es el punto de partida de la tesis tradicional, según la cual, una vez co-

14. Los dorios eran un pueblo belicoso, como demuestra su propio nombre, que es una forma abreviada de *dorímachoi*, palabra que significa 'los que combaten con la lanza'.

menzado el viaje hacia el sur, los dorios llenaron su ruta de devastaciones y saqueos que se extendieron sobre una amplia zona de Grecia. Los centros micénicos se hundieron por doquier –no sólo las grandes ciudadelas fortificadas de la Argólide como Micenas o Tirinto que, en vano, habían reforzado su recinto amurallado o construido, como es el caso de Tirinto, una ciudadela de refugio en la colina–. La dirección del empuje de estas tribus dorias se manifiesta claramente de norte a sur y llega a afectar a islas como Creta y otras del sur del Egeo.

Una vez asentados en el Peloponeso, los dorios actuaron de la siguiente manera: exterminaron parcialmente a la población aquea local, sometieron a esclavitud a otra parte de la misma y se asimilaron con la restante. Finalmente, bien establecidos ya en la mitad norte del Peloponeso, una parte continuó su avance hacia el sur; se fortificó inicialmente en la zona superior del valle del río Éurotas, en una región que luego tomaría el nombre de Laconia o Lacedemonia y, a partir de esta especie de cabeza de puente, continuó hacia el sur en un movimiento masivo que fue ocupando todo el valle del río, es decir, Laconia, así como todos los territorios adyacentes por el este. Tal proceso debió de ser duro y sangriento, con un prolongado período de lucha interior, pues desde la llegada de los dorios al Peloponeso hasta la formación de un sólido régimen estatal en Laconia (la ciudad-estado de Esparta) transcurrieron no menos de cien años.

Finalmente, los conquistadores dorios, que ya controlaban todo el territorio de Laconia, se establecieron (en el siglo IX a.C.) en un lugar estratégico del valle del Éurotas, al sur de la imponente cordillera del Taigeto, y se asentaron en cinco núcleos de población, según parece. De estas cinco aldeas habría de surgir la ciudad de Esparta, llama-

da a enfrentarse a muerte con otra que, en esta época, debía de ser poco más que un villorrio perdido, sin importancia, irrelevante desde el punto de vista de los acontecimientos de la historia: Atenas.

Los viajeros que hoy día se deciden a ir a Esparta (muy pocos se alejan más al sur de los circuitos turísticos de la Argólide) suelen encontrarse con la historia en cuanto cruzan por carretera el puente sobre el río Éurotas en dirección al llamado *Meneláion*. Es verdad que apenas queda nada de la antigua Esparta y que, una vez más, como ocurrió con Cartago y ha debido de ocurrir con Tarteso, nadie podría hacerse una idea de la importancia de esta ciudad en la historia de la antigua Grecia contemplando la miseria de sus restos. Sólo las fuentes literarias antiguas nos han rescatado esta ciudad del olvido de la historia.

Ya los antiguos se sorprendían al contemplar Esparta, pues el ideal de austeridad que la ciudad encarnó desde sus orígenes (¡qué distinta, también en esto, de su rival Atenas!) se reflejaba en la escasez de todo ornato innecesario. Licurgo, el legislador a quien la tradición atribuía las leyes que regían a los espartanos, consideraba que la ornamentación de los edificios públicos perjudicaba la atención de los ciudadanos, que se distraían, así, de los asuntos importantes. Quizá por eso los turistas no desafían las carreteras del sur del Peloponeso y acaban por no pisar esta tierra de Laconia, la tierra en la que se fraguó buena parte de la historia de la Grecia clásica.

Sin embargo (permítaseme este excurso probablemente innecesario), la decepción que uno puede experimentar en la contemplación de la moderna Esparta puede compensarse. Basta con cruzar el río Éurotas hacia el este, como decía, y seguir la carretera por su margen izquierda. A los pocos kilómetros se llega a un camino de tierra que,

Esparta vista desde el Meneláion, *con la cordillera del Taigeto al fondo. La contemplación de Esparta desde esta perspectiva inigualable compensa del duro viaje que espera a los viajeros que llegan hasta estas ásperas tierras. La antigua Esparta no debía ser muy diferente vista desde aquí.*

de nuevo a la izquierda, serpentea entre olivos por la ladera de una colina. Al final del camino el viajero se encuentra con los cimientos del *Meneláion*, un edificio que los antiguos espartanos consideraban el palacio en el que vivieron Helena y Menelao, el rey micénico de Esparta. Todavía en el siglo v a.C. lo mostraban orgullosos a los entonces, como ahora, escasos visitantes.

Desde lo alto de este promontorio que flanquea una cadena de colinas al este de la ciudad, uno descubre, especialmente a la hora del ocaso, la verdadera maravilla de la Esparta de todas las épocas: su situación en el impresionante marco del valle del Éurotas. Las casas blancas de la ciudad parecen atemporales vistas desde allí, lo mismo que las pequeñas lomas cubiertas de olivos sobre las que pacen rebaños de ovejas y de cabras diseminados por el paisaje. Es imposible sustraerse a la magia de este lugar asaltado por los ecos de la historia. Finalmente, la vista se

detiene en la imponente barrera de la cordillera del Taigeto, que, vista desde allí, parece infranqueable, como una muralla natural que protegió Esparta de todos los ataques de los hombres.

La personalidad austera de Esparta, su gusto por el aislamiento y su desapego por el rumbo que, más allá del Taigeto, tomaba la historia de Grecia, todos los rasgos, en suma, de sobriedad «espartana» que caracterizaron a esta ciudad-estado que llegó a ser militarmente invencible, se comprenden al contemplarla desde la colina del *Meneláion*. El mundo no parece existir más allá del Taigeto. Esparta, como ninguna otra ciudad de Grecia, es hija del lugar en que se asienta.

Con la fundación de Esparta la tradición histórica da por finalizada, en su fase más importante, la llamada invasión doria. El viaje de los dorios desde el noroeste de Grecia hasta el sur del Peloponeso (Esparta) y las islas del sur del Egeo, sigue siendo la hipótesis más extendida para explicar la caída de los centros aqueos o micénicos. Sin embargo, creo, con Chadwick y otros, que es hora de revisar este esquema, verdaderamente simple, de la situación.

Desde el punto de vista que a mí me interesa exponer en este libro, es necesario que me detenga todavía un poco más en este aspecto. Ya he comentado que en la época que comienza, más o menos, en el año 1100 a.C., hubo de consolidarse un modelo institucional basado en algunas de las transmisiones míticas de las que hemos hablado en el capítulo anterior. Había que dar una «forma» legal a lo que estaba ya impreso en la imaginación y en las vidas de la gente común; había que resolver, para siempre, el problema de las mujeres y de los esclavos, las dos grandes novedades del modelo micénico. El solo hecho de que este modelo no fuera cuestionado por los dorios (ni por las otras

comunidades dialectales griegas, especialmente jonios y eolios) sino, más bien, implantado y asegurado, debe hacernos dudar de que los hechos ocurrieran tal y como la tradición nos los ha contado. Veamos qué quiero decir.

Los dorios: ¿invasión exterior o levantamiento interno?

J. Chadwick enfocó este problema que posteriormente otros autores han ido precisando más. En su libro, citado varias veces, *El mundo micénico* (pp. 242 y 243) dice lo siguiente:

> Solía estar de moda asignar a los dorios el papel de villanos en la tragedia micénica. Los dorios eran las gentes que en épocas posteriores dominaron las regiones meridionales y occidentales del continente griego y conservaron una hostilidad tradicional hacia los jonios, el pueblo que dominaba el Egeo central, hostilidad que culminó en veintisiete años de guerra en el siglo V[15]. Dado que los dorios resultaron beneficiados por el colapso micénico, era natural culparles del mismo. Pero la dificultad principal ha sido siempre la ausencia de todo dato arqueológico de la serie de invasiones dóricas [...].

En realidad, hoy día el problema sigue planteado en los mismos términos. Mi propósito no es entrar aquí en una exposición exhaustiva, pero es importante para la tesis que sostengo intentar, al menos, dar alguna somera explicación. Sinceramente, estoy de acuerdo con Chadwick y no creo que hubiera propiamente una invasión doria. El problema debe plantearse, a mi juicio, desde otro punto de vista.

15. Naturalmente, a.C. Fue la llamada «Guerra del Peloponeso».

En realidad, la ausencia de pruebas arqueológicas de la supuesta invasión doria y el hecho de que la cultura material, especialmente la sucesión de estilos de cerámica, no sufra ninguna alteración relevante, parecen indicar con claridad que no hubo penetración de nuevas gentes, y que el proceso que desembocó en la desintegración de los centros de poder micénicos fue, más bien, interno. Es cierto, ya lo hemos dicho, que al comienzo de la Edad del Hierro se producen grandes conmociones y que el contexto histórico cambia de manera muy significativa, pero, como sostienen abiertamente J. L. Melena y M. S. Ruipérez[16], «probablemente no fue una invasión propiamente dicha, sino una sublevación interna».

Desconocemos los detalles de esta sublevación, pero mi convencimiento de que tuvo lugar aumenta con el paso del tiempo. Cuando contemplo las murallas de Micenas y de Tirinto, se me hace muy difícil imaginar cómo puede tomarse una ciudadela fortificada de tal modo sin ayuda interior, y siempre me he sentido inclinado a pensar que las poblaciones sometidas por los aqueos pudieron, en un momento dado, tomarse la revancha. En época histórica, sabemos que esto fue intentado por los hilotas, la población sometida por los dorios de Esparta y reducida a una esclavitud de extrema dureza. Probablemente el éxito que, al menos inmediatamente, no tuvieron los hilotas lo tuvieron las poblaciones sometidas por los micénicos, que, quizá apoyadas por elementos marginados o relegados de la propia nobleza micénica, consiguieron cambiar el estado de cosas. Desde luego, los tiempos eran propicios, pues los micénicos, empeñados en guerras de conquista incluso en ultramar, y puestos en jaque por la

16. *Los griegos micénicos...*, cit., p. 21.

aparición de los pueblos del mar (que hicieron imposible la navegación tranquila por las rutas marítimas habituales), estaban en una situación difícil para defenderse de un ataque desde dentro.

Hay otras razones que me inclinan a dudar de la invasión. Algunas están referidas a Esparta, la ciudad más importante de los dorios en época histórica. Ya he descrito cómo supone la tradición que los invasores tomaron y controlaron la tierra de Laconia. Pero ¿cómo explicar esa excentricidad de la *diarquía*, la inusitada presencia de dos reyes al frente del Estado espartano? Todos comprenderíamos mucho mejor la presencia de un solo rey, dorio naturalmente, al frente de la ciudad-estado de Esparta y lo cierto es que esta institución diárquica y no monárquica ha llenado de asombro a buena parte de los historiadores de todas las épocas, sobre todo porque, como es fácil de prever, la existencia de dos casas reales en Esparta fue siempre un motivo de discordia. De hecho, ambas (la de los Agíadas y la de los Euripóntidas) mantuvieron siempre sus moradas, sus enterramientos y sus funciones de culto aparte, hecho que no hace más que recalcar la naturaleza extravagante de la diarquía espartana.

Sin embargo, quizá debajo de esta aparente irregularidad se oculte una necesidad originaria: la de consensuar una institución que reflejara la doble realidad de los habitantes de Laconia, dorios y aqueos. Sin duda el componente dorio debió de ir adquiriendo con el tiempo una clara preponderancia, pero en los difíciles años de transición de la Edad del Bronce a la del Hierro, tal vez la diarquía supuso una buena solución para acabar con un proceso de lucha civil que amenazaba con no poder resolverse. Las poblaciones dorias muy probablemente transigieron con integrar a la nobleza micénica (o a una

parte de ella) en una institución que garantizara sus privilegios y, a la vez, inmovilizara su oposición ante la nueva clase dirigente doria, representada por los éforos[17], no por los reyes que, poco a poco, fueron perdiendo poder en relación con éstos.

Tal estado de cosas, a mi juicio, parece confirmado por Heródoto[18] –el padre de la historia y un excelente conocedor de las tradiciones históricas–, cuando relata una anécdota relativa al polémico rey espartano Cleómenes I. En efecto, al ser conminado por una sacerdotisa de Atenea a abandonar su santuario «pues ningún dorio puede penetrar en este lugar», Cleómenes contestó, increíblemente, «pero mujer, yo no soy dorio sino aqueo». La anécdota es muy interesante, pues parece corroborar lo que estoy proponiendo.

La ausencia de pruebas arqueológicas en los lugares en que supuestamente se produjo el ataque de los invasores y conquistadores dorios y algunos otros datos más, como el que acabo de comentar en relación con la monarquía espartana, no son los únicos argumentos (aunque me parecen sólidos por sí mismos) que ponen en muy serias dudas la tradición de la invasión doria. Hay razones que, según creo, son todavía más concluyentes.

En primer lugar, cabe preguntarse quiénes eran los supuestos conquistadores. Pues bien, los dorios son un gru-

17. Los éforos (de *ephoráo,* 'vigilar') eran, literalmente 'inspectores'. Constituían un colegio de cinco magistrados que, partiendo de unas atribuciones en principio bastante limitadas, acabaron por convertirse en los auténticos amos de Esparta. Velaban por el mantenimiento del espíritu y de la letra de la Constitución y vigilaban el cumplimiento de las «buenas costumbres». Su actividad coartó muy seriamente la iniciativa de reyes, jefes militares y *gérontes* (ancianos, una especie de «senadores»).
18. *Historia,* 5.72.3.

po étnico o, mejor dicho, un conglomerado de estirpes que, en realidad, difiere muy poco del resto de los grupos étnicos griegos, pues en términos generales todos forman un mismo pueblo. Por otra parte, que los dorios se entendieran sin dificultad con los demás griegos prueba que, de hecho, no habían estado demasiado separados de ellos, cosa que, además, también es corroborada por innumerables rasgos culturales.

Si atendemos al panorama lingüístico, las diferencias entre los dialectos griegos son realmente de detalle frente a los innumerables rasgos comunes, lo que me da derecho a suponer, como acabo de decir, que quienes hablaban estas lenguas nunca estuvieron muy separados entre sí, ni en el tiempo ni en el espacio. Muy al contrario, los datos lingüísticos sugieren, en general, una larga etapa de proximidad y de intercambio en todos los sentidos entre los hablantes de los dialectos jónicos (establecidos en época histórica en Asia Menor y en Ática) de un lado, y los hablantes de los dialectos dóricos, establecidos fundamentalmente en el Peloponeso, de otro. Por todo ello, son ya muchos los autores que han asumido abiertamente la hipótesis de que los dorios, o una buena parte de ellos, se encontraban ya en el Peloponeso en época micénica.

Es muy posible que poblaciones dorias habitaran áreas que podríamos considerar marginales en relación con los centros palaciales micénicos, y probablemente también estaban en una oposición conflictiva con los micénicos –no sé si de carácter social o étnico, o si ambas cosas a la vez–. En este sentido, me temo que es imposible llegar a una interpretación avalada por hechos demostrables y soy consciente de que me muevo en el terreno de una hipótesis cuya demostración es poco menos que imposible. Aun así, contemplado desde este punto de vista, el pano-

rama me parece más acorde con los datos históricos, arqueológicos y lingüísticos. Los dorios, sin ser invasores ni comportarse como conquistadores venidos desde fuera, pudieron representar un papel decisivo en la caída final del poder micénico. En realidad, asestaron desde dentro el golpe definitivo a una sociedad que ya estaba, como hemos visto, en graves dificultades exteriores. En todo caso, es un hecho (y parece muy significativo) que los dorios ocuparon, sistemáticamente, las áreas que antes habían sido ocupadas por los micénicos.

No me gustaría terminar este excurso sobre los sucesos que tuvieron lugar entre 1200 y 1100 a.C. sin hacer una brevísima alusión al mito conocido como el «retorno de los Heráclidas», utilizado por muchos autores (incluso por algunos que suelen desconfiar abiertamente de los mitos) como base para justificar la supuesta invasión dórica.

La interpretación tradicional relaciona esta leyenda con la invasión doria y, en cierto sentido, cree ver en ella el recuerdo mítico de tal invasión. Sin embargo, el retorno de los hijos de Heracles (o Hércules) a las tierras del Peloponeso tiene toda la pinta de ser un mito creado interesadamente *post euentum.* Así, los nombres utilizados en este mito, que pretendía hacer descender a los reyes espartanos de un antepasado mitológico como Hércules, reflejan claramente el intento de explicar el origen de las tres grandes tribus dorias (hileos, dimanes y panfilios) a partir de Hilo, hijo de Hércules, y de Dimas y Pánfilo, hijos a su vez del rey Egimio. En lo relativo a este mito, me parece interesante el breve análisis que Blázquez, Melero y Sayas hacen en la p. 246 de su, ya citada, *Historia de Grecia.* A ellos me remito.

Por el contrario, otro mito bien conocido quizá nos muestre los ecos de esta «invasión» interna. Se trata del

mito de Ulises y su peregrinar por mares y tierras antes de llegar a su patria, la isla de Ítaca. Pretendo dedicar un próximo trabajo a la leyenda de este personaje vital de la mitología griega y universal mediante un detallado análisis de la *Odisea* homérica. Entonces volveré sobre este asunto con la calma y extensión que se merece.

Finalmente, permítaseme una pequeña reflexión que parte de un lugar, el *Meneláion*, que ya he citado de pasada. Si los dorios sometieron a los aqueos, los esclavizaron y pretendieron hacerlos desaparecer de la memoria de los ciudadanos de Esparta, ¿cómo se explica que construyeran un edificio en el siglo V a.C. sobre los cimientos del lugar en el que creían que había vivido el rey aqueo Menelao con su esposa Helena? ¿Cómo se justifica que lo enseñasen, con orgullo, como la morada del legendario rey que arrastró a todos los reinos micénicos a la guerra de Troya? ¿Cómo es posible que los aqueos o micénicos fueran la referencia histórica a la que todos los griegos (no sólo los dorios) acudían para mostrar a cualquiera la grandeza heroica de su pasado?

Consecuencias de la caída micénica

La caída de los centros de poder micénicos produjo cambios muy importantes, pero sólo externos. En realidad, el modelo social micénico no se alteró, sino que se consolidó de una manera definitiva, haciendo que el espíritu humano tomase para siempre el camino que habían trazado los invasores indoeuropeos. Volveré sobre este aspecto de inmediato, pero antes quisiera detenerme brevemente en uno de estos cambios que, desde el punto de vista de lo que quiero contar en este libro, me parece fundamental.

Con la caída de las civilizaciones minoica y micénica, los fenicios se convirtieron en los grandes dominadores de las rutas del Mediterráneo. Desde las ciudades fenicias, especialmente Tiro, las naves partieron con la intención de establecer rutas de navegación que hicieran desarrollarse el pujante comercio fenicio. Desde este punto de vista, no deja de ser curioso que la Edad Oscura griega esté enmarcada cronológicamente por dos hechos debidos a la extraordinaria actividad náutica y comercial de los fenicios: la fundación de Cádiz (1100 a.C.) y la de Cartago (800 a.C.).

Las dos ciudades, colonias ambas de Tiro, desempeñaron un papel decisivo en la historia del Mediterráneo por razones muy diferentes. Cartago estaría llamada a jugarse con Roma el destino de la historia de todo Occidente; Cádiz, en su relación con Tarteso, posibilitó la llegada al Mediterráneo del estaño procedente de las islas Casitérides[19].

En los poemas homéricos, con razón, los únicos comerciantes son los fenicios. Se nos presentan no sólo como sagaces mercaderes, sino también como audaces y valientes navegantes o, incluso, como taimados piratas. Sus mercancías gozaban de un gran prestigio y la sola mención de su procedencia hacía que un producto se revalorizase inmediatamente, especialmente metales y telas. Los griegos entraron, finalmente, en estrecho contacto con los comerciantes fenicios, sin cuya actividad, como queda dicho, la historia del Mediterráneo hubiera sido muy diferente. Y de este contacto tomaron un producto fenicio que habría de cambiar sus vidas y las de todos nosotros: la escritura consonántica. Este acontecimiento vi-

19. Las islas Británicas.

tal, el hito fundamental, quizá, de la historia de todo Occidente se produjo, según parece, en algún momento del siglo IX a.C. Con el repertorio de signos que los fenicios habían utilizado para llevar las cuentas de sus actividades comerciales, Homero escribió la *Ilíada*.

Probablemente el alfabeto griego surgió en la cabeza de un solo hombre que, acostumbrado a utilizar los signos fenicios, los adaptó de una manera brillante y unitaria a las necesidades propias de la lengua griega. Así, desarrolló la primera escritura fonética pura de la historia de la civilización, que tomó cuatro caracteres del repertorio consonántico fenicio (*aleph*, *he*, *iod*, *ayin*) para la notación de las vocales griegas *A*, *E*, *I*, *O*. Para representar la *U* se utilizó el signo de la *wau*, procedente de otras lenguas semíticas del norte.

Muy pronto, lo que podríamos llamar un verdadero *arte* de la escritura se extendió por toda Grecia. Ya en el siglo VIII a.C. empezaron a registrarse listas de vencedores y nombres de personas, especialmente artistas. Gracias a su fácil aprendizaje, la escritura griega, frente a los sistemas de escritura del antiguo Oriente, que siempre fueron coto cerrado de sacerdotes y escribas profesionales, se convirtió en patrimonio de una amplia capa de personas instruidas. De esta manera, en muy poco tiempo las diferencias que presentaban en la evolución de esta escritura los diferentes grupos dialectales griegos se reflejaron en la existencia de grupos distintos de alfabetos llamados *epicóricos* o locales.

A. Kirchhoff[20] estudió los principales alfabetos y los dividió en grupos que designó con diferentes colores. Así,

20. *Studien zur Geschichte des griechischen Alphabets* (Berlín, 1874; reimpresión Hildesheim, 1973).

estableció el color verde para el alfabeto utilizado en la isla de Creta y en las islas Cíclades del sur, como Melos y Tera, que es el tipo de alfabeto más antiguo, el que más se parece al original. De todos los alfabetos locales, quizá el que más trascendencia tuvo fue el que se utilizaba en la localidad de Calcis, en la isla de Eubea; los habitantes de esta ciudad fundaron en el sur de Italia una colonia bien conocida, de nombre Cumas. A través de esta colonia el alfabeto griego de Calcis se convirtió en la matriz de todos los sistemas de escritura itálicos, incluido el etrusco y, por supuesto, el latín.

Mas, hasta la aparición y extensión del alfabeto griego ¿cómo es posible que el silabario lineal B, la escritura micénica, dejara radicalmente de utilizarse? ¿Qué ocurrió para que una sociedad que ya utilizaba la escritura la perdiera durante un período de unos 400 años? ¿Cómo es posible que no haya rastro de escritura desde 1200 a.C. hasta la aparición del alfabeto y la composición escrita de la *Ilíada*? Evidentemente no podemos afirmar que la sociedad se convirtiera en analfabeta, pues parece que el uso del silabario estaba restringido a la contabilidad de los palacios y era, probablemente, el reflejo de una jerga burocrática patrimonio sólo de los escribas palaciegos. Sin embargo, que un recurso como éste no evolucionara de ninguna forma y la contabilidad de palacios y haciendas volviera a estadios de desarrollo anteriores a la época micénica es un misterio que siempre me ha parecido incomprensible. Quizá algunas nuevas aportaciones nos aclaren estas dudas o, mejor dicho, comiencen a aclarárnoslas. Inmediatamente volveré sobre este punto.

¿Colapso o continuidad? La consolidación institucional del modelo mítico micénico

La existencia de este lapso de tiempo al que hemos llamado Edad Oscura supone un auténtico eslabón perdido en la cadena de los acontecimientos históricos en territorio griego. Desde el punto de vista cronológico, parece un período demasiado largo como para no tener información demasiado relevante. Es cierto que la arqueología intenta por todos los medios rellenar esta especie de casilla vacía en el rompecabezas de la historia de Grecia, pero la verdad es que, a pesar del entusiasmo con el que algunos historiadores y arqueólogos han acogido algunos datos recientes, desde el punto de vista del panorama general no parece que haya avances significativos.

Sin embargo, hay un acuerdo que empieza a ser asumido por algunos historiadores; se trata de considerar esta Edad Oscura no como una fase de ruptura con el modelo micénico anterior, sino como una fase de continuidad en muchos aspectos. En una cierta medida ya he adoptado en páginas anteriores este punto de vista, pues, a pesar de las reticencias de la mayor parte de los estudiosos de esta época, se muestra en mi opinión mucho más de acuerdo con los datos que hasta el día de hoy poseemos. Me propongo ahora tratar de afianzarlo, dado que, cada vez más, deja de ser una intuición para convertirse en un convencimiento, en una certeza.

En las líneas anteriores he dicho que el final de la civilización micénica no se produjo repentinamente, no fue un colapso, sino que se trató, más bien, de una enfermedad que duró más o menos cien años (1200-1100 a.C.). Los dos hechos que jalonan esta caída son, como hemos visto, de naturaleza diferente. Uno, venido desde el exterior, tie-

ne todo el aspecto de ser real y supuso un duro golpe para algunos centros micénicos en particular y para toda la estructura en general: se trata de la aparición de los pueblos del mar en el Mediterráneo sobre el año 1200 a.C. El otro golpe lo produjo, sobre 1100 a.C., la supuesta invasión doria que, ya lo hemos dicho, tiene todos los visos de ser un proceso de naturaleza interna.

Lo que siempre me ha llamado la atención es que estos dos hechos que la tradición asocia con la caída del poder micénico no produjeran un cambio social importante en el modelo atacado sino más bien lo contrario: una asunción y consolidación de tal modelo. Éste es, sobre todos, el hecho que necesita una explicación. Una explicación que, afortunadamente, empieza a vislumbrarse.

En primer lugar, creo que los trazos de continuidad entre el mundo micénico y la Grecia posterior se muestran cada vez con mayor claridad y se tiende por fin a valorarlos por encima de la desaparición de ciertos rasgos culturales que, frente al panorama general, no parecen más que elementos de detalle. Los poemas homéricos parecen consolidar este punto de vista y, a mi juicio, confirman esta continuidad de la que estoy hablando. No me cabe ninguna duda de que la memoria histórica contenida en los versos de Homero (que por otra parte están escritos en la fase final de la Edad Oscura) es un signo evidente de continuidad cultural y no de ruptura. Los reinos de la Edad Oscura miraban hacia atrás en el tiempo con un sentimiento de pasmo y de orgullo a la vez, pues el tiempo anterior era el tiempo de los héroes. En general, los reyes de la época arcaica (y los de las épocas posteriores) se jactaban de poder mostrar una genealogía que los emparentase con los conquistadores de Troya y, con frecuencia, cuando esta genealogía era imposible, la inventaban ree-

laborando la tradición con este fin. En la Edad Arcaica, los poemas homéricos, que cantan las hazañas de guerra de los reyes micénicos y la gloria de unos reinos que los dorios habrían destruido por completo, se convirtieron gracias a la invención del alfabeto fonético en la referencia obligada de todo griego que se preciara.

Y aunque estos poemas hayan sido escritos en algún momento de la segunda mitad del siglo VIII a.C., están basados, sin ningún género de duda, en una riquísima tradición oral que se fraguó, justamente, en ese período de 400 años, más o menos, que conocemos como Edad Oscura[21].

Homero, el cantor de las hazañas y de la historia de los aqueos, se convirtió en el educador de todos los griegos. ¿Cómo hubiera sido esto posible si los griegos no hubieran visto en los poemas homéricos los rasgos culturales, los recuerdos, incluso, que los identificaban con los aqueos? ¿Cómo habrían aceptado los griegos esos modelos aqueos como suyos propios si no los hubieran considerado parte de sí mismos, parte de su propia historia? La pervivencia de esta tradición que Homero fijó para siempre demuestra que en los pequeños reinos y en las pobres aldeas de la Edad Oscura, vivió, al menos, una parte considerable de gente que nunca se sintió desvinculada ni de las tradiciones ni de la herencia cultural que les venía desde la Edad del Bronce. Esta gente fue la que mantuvo viva la tradición de la época micénica, transmitiéndola de boca en boca, de mano en mano, de cantor en cantor. Cuanto más pienso en este asunto, más creo que ésta es la única explicación del vínculo que une a Homero con la época micénica, pues

21. Milman Parry lo demostró fehacientemente en *The Making of Homeric Verse*, Oxford University Press, Oxford, 1987.

los testimonios escritos procedentes de los palacios no pervivieron y, si lo hicieron, nadie supo cómo leerlos; los secretos del lineal B nunca fueron patrimonio del pueblo sino de un reducido grupo de escribas cuya misión era llevar la contabilidad de los palacios. La desaparición de los escribas supuso también el desvanecimiento, para siempre, del sistema de escritura que utilizaban.

Finalmente, los poemas homéricos se convirtieron en el vehículo difusor del modelo micénico de sociedad. Con sus luces y sus sombras, ese modelo se fue fijando en la imaginación del pueblo griego, que lo hizo suyo para siempre a partir de la difusión de la *Ilíada* y la *Odisea*. Sin embargo, durante los años de la Edad Oscura, el modelo mítico del que hemos hablado en el capítulo anterior (basado en la guerra, en la reducción de parte de la población a la condición de esclavos y en la desaparición civil de la mujer) fue produciendo –generando, más bien– un reflejo en el modelo institucional. Se trataba de un paso necesario para conseguir que en la mente del pueblo pareciera *natural* lo que era claramente *cultural*. El proceso por el que las instituciones fueron recogiendo, primero, y dando luego carácter de ley a lo que estaba ya en la imaginación de buena parte del pueblo, se inició, obviamente, en época micénica. Al cabo de varias generaciones, el recuerdo del antiguo estatus debió perderse a la vez que, con los mitos como arma de difusión, la clase dirigente micénica fue poniendo en marcha un modelo que acabó siendo asumido por la práctica totalidad de la población, lo que explica su éxito a pesar de los avatares sucedidos en los años que van desde 1200 hasta 1100 a.C.

Los rasgos de este proceso, consolidado durante la Edad Oscura y universalizado por los poemas homéricos, debieron de ser más o menos éstos:

- Se refuerza el derecho paterno sobre el materno y la familia frente a la tribu.
- La nobleza, vinculada con las familias poderosas poseedoras de tierras y esclavos, se hace hereditaria y, por lo tanto, coto cerrado o semicerrado. El poder de estas familias se acrecienta y con él también el de sus miembros masculinos, que se convierten en reyes.
- La esclavitud se generaliza como mano de obra. Primero se trata de prisioneros de guerra, pero luego, asentado legalmente el concepto de esclavo, la práctica se extiende y se generaliza.
- La antigua agresividad territorial de las tribus degenera en un sistemático bandidaje con la finalidad de apoderarse de ganado, esclavos y bienes muebles. Es decir, la guerra se convierte en la piedra angular del sistema y en el único procedimiento de promoción social.
- Una vez instalada en los mecanismos cotidianos del comportamiento individual y social, la guerra se convierte en una profesión, primero, y en una verdadera industria, después.
- Como consecuencia de ello, se ensalza la propiedad familiar y privada frente a la propiedad comunal, propia de la tribu, que caracterizaba épocas pasadas. La guerra y el saqueo de riquezas ajenas se justifica en aras del aumento de la propiedad individual o familiar en un proceso que se realimenta a sí mismo.

En medio de este panorama se hacía necesaria la aparición de instituciones que dieran carácter de norma a estos nuevos rasgos que, poco a poco, estaban dando forma a la sociedad. Permítaseme que recuerde a un autor que no está de moda, pero que, a mi juicio, describe perfecta-

mente el proceso al que me estoy refiriendo. Se trata de Friedrich Engels.

Cuando leí por primera vez estas palabras que voy a citar, en mis tiempos de estudiante, me impresionaron vivamente, de manera que no las he olvidado nunca. Creo que hoy siguen plenamente vigentes y que refieren de una manera precisa lo que ocurrió.

Sólo faltaba una cosa: la introducción de una institución que no sólo asegurara esas riquezas recientemente adquiridas por los individuos contra las tradiciones del comunismo primitivo...; una institución que no sólo consagrara la propiedad privada, tan poco apreciada anteriormente, y que hiciera de tal santificación la finalidad superior de toda la sociedad humana, sino que, además, aplicara el sello del reconocimiento social general a las nuevas formas de adquisición de propiedades que fueron desarrollándose sucesivamente, es decir, el crecimiento de la acumulación de riquezas con ritmo acelerado. En una palabra, una institución que no sólo perpetuase la naciente división de la sociedad en clases, sino también el derecho de la clase poseedora de explotar a la de los desposeídos, y el dominio de la primera sobre la segunda. Y tal institución apareció. Fue inventado el Estado[22].

Personalmente, me parece que las palabras de Engels no necesitan comentario. En realidad, la historia del ser humano puede explicarse con el estudio de los sucesivos desafíos que se han lanzado contra tal estado de cosas. Quizá a Engels, hijo de su época y precursor de una ideología, el marxismo, que habría de ver en la lucha social de los trabajadores el motor de la historia, se le olvidó mencionar otra lucha que, en realidad, se ha mantenido (y se

22. F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* Fundamentos, Madrid, 1970, p. 135.

mantiene todavía) a pesar del tiempo y de los cambios sociales.

Tal y como están las cosas ahora, en los albores del siglo XXI, me inclino cada vez más a pensar que la verdadera lucha de clases, la que habrá de cambiar, quizá, de una manera decisiva el estado de cosas y llevar al ser humano de nuevo a un mundo diferente, no es la de los trabajadores, sino la de las mujeres.

En realidad, la situación de los esclavos y de la mujer está ligada al modelo social indoeuropeo que, como hemos dicho, necesitó utilizar el mito como vehículo de implantación de las nuevas ideas. En la medida en que éstas fueron penetrando en todas las capas de la sociedad, la aparición de un marco institucional reglado, el Estado, se encargó de perpetuarlas para siempre. La lucha del ser humano en general y de la mujer en particular por cambiar este estado de cosas continúa todavía hoy y me temo que continuará por mucho tiempo.

Pero, antes de cerrar este capítulo, es hora de tratar siquiera someramente un problema realmente serio que, según creo, empieza a tener visos de aclararse. En líneas anteriores lo he esbozado; ahora es el momento de detenerse un poco en él.

El problema cronológico

Para comprender cabalmente cualquier proceso histórico, incluso un hecho aislado, necesitamos situarnos en el espacio y en el tiempo. Las fechas y los lugares que enmarcan los hechos históricos no siempre pueden ser fijados con precisión. Si no somos capaces de situar un hecho en el lugar y en el momento en que se produce, no podremos

comprenderlo o, en todo caso, nos haremos una idea completamente falsa de él. A veces da la impresión de que esto no parece representar un problema para quienes se lanzan al vacío a la hora de contar la historia. La historia de la ciencia está llena de personas que han demostrado que la brillantez intelectual es perfectamente compatible con el hecho de estar completamente equivocados; no creo que haga falta citar ejemplos que el lector, a nada que se esfuerce, podrá encontrar por sí mismo.

Nadie está libre de equivocarse, pero ningún científico, ni teórico ni práctico, debe renunciar al esfuerzo de comprender, aunque para ello tenga que prescindir de algunas ideas previas que pueden parecer intocables y sagradas, pues la única verdad sagrada es que no hay verdades sagradas. Si somos capaces de revisar con valentía algunas de estas verdades que parecen estar instaladas desde siempre en los prefacios de toda investigación a la vez que intentamos que nuestra imaginación no se desboque, sujetándola con el freno del rigor, quizá algunas zonas oscuras de la historia empiecen a ser, aun débilmente, iluminadas.

Se ha dicho muchas veces que la historia, especialmente la historia antigua, necesita fechas. Es verdad. La cronología es la columna vertebral de la historia y sin ella, como he dicho, cualquier intento de comprensión es inútil. La cronología establece el marco temporal, la secuencia de acontecimientos, la relación de dependencia entre unos y otros, la cadena de causas y efectos que hace que unos hechos expliquen otros que a su vez explican otros... Sin cronología, sin fechas, la historia no existe.

Pero es justamente la cronología la que no encaja en este período de la historia de Grecia que conocemos como Edad Oscura. Si los hechos deben explicarse y com-

prenderse como consecuencia unos de los otros, como secuencias lógicas que hacen que podamos fijar y comprender todas las interdependencias, entonces la Edad Oscura no puede entenderse bien y, lo que es peor, tampoco sus efectos.

Desde que era estudiante me propuse investigar con calma ese período, con la ilusión (propia de la ignorancia y de la edad) de arrojar un poco de luz sobre tanta oscuridad. En realidad era, y sigue siendo, una pretensión que supera, con mucho, los límites de mis posibilidades, aunque, en algunos aspectos, he conseguido acceder a un modesto grado de conocimiento.

Sin duda, estudiar este período de paso entre la Edad del Bronce y la Edad del Hierro supone, en realidad, estudiar un momento crucial de la historia del mundo. Es prácticamente el momento del nacimiento del mundo tal y como lo conocemos todavía hoy; el período que siguió a la decadencia de las grandes civilizaciones de la Edad del Bronce en el Mediterráneo. Es el comienzo de las enigmáticas «Edades Oscuras».

Sí, «Edades Oscuras», en efecto, pues lo único que descubrí (aunque ya estaba descubierto) fue que Grecia no era el único lugar en el que había un gran período de oscuridad. Dicho en pocas palabras, las civilizaciones hetita y micénica y el propio Egipto durante el llamado Imperio Nuevo decayeron o fueron destruidos y, algunos siglos después, irrumpieron en la historia dos nuevas grandes civilizaciones, Grecia y Roma. La pregunta que me hacía entonces y me he seguido haciendo durante todos estos años es obvia: ¿qué ocurrió en ese período intermedio entre la caída de las grandes civilizaciones de la Edad del Bronce citadas más arriba y la aparición de Grecia y Roma? La respuesta era, siempre, indefectiblemente la

misma: el mundo mediterráneo, en general, entró en una época oscura que duró varios siglos.

Hace ya algunos años que me había resignado a aceptar esta especie de axioma que, por otra parte, ha sido generalmente asumido por los estudiosos de todas las escuelas y de todas las tendencias. La existencia de edades oscuras parecía una de esas verdades consentidas por todos; una de esas verdades que no necesitan verificación.

Sin embargo, en la primavera de 2004 y como regalo de cumpleaños, un amigo y colega en esto de la investigación histórica, Juan Arroyo, me regaló un libro que, probablemente, contiene la respuesta a buena parte de los misterios de las llamadas Edades Oscuras; una respuesta a la que, por cierto, ya casi había renunciado. Se trata de un libro escrito por varios autores, todos ellos especialistas en arqueología. Es cierto que los arqueólogos (y también los autores de este libro) tienden a ser a veces demasiado críticos con las fuentes antiguas, atribuyendo a su especialidad una exactitud que está lejos de poseer y a las fuentes escritas antiguas una inexactitud que también están lejos de tener. Aun así, este libro aporta ideas completamente revolucionarias desde una perspectiva no parcial o local, sino interdisciplinar.

El autor es Peter James, especialista en prehistoria del Egeo, pero con él han colaborado muy estrechamente (hasta el punto de ser, realmente, coautores del libro) Robert Morkot, egiptólogo; John Frankish, experto en arqueología del Egeo; Ian Thorpe, especialista en prehistoria de Europa, y Nikos Kokkinos, especialista en arqueología bíblica. El libro lleva el sugerente título de *Siglos de oscuridad. Desafío a la cronología tradicional del mundo antiguo*[23].

23. Trad. esp. Edit. Crítica, Barcelona, 1993.

Estoy convencido de que todos los que estudiamos el mundo antiguo estamos en deuda con los autores de este libro, que abre un camino lleno de promesas para la investigación moderna. Como he dicho más arriba, creo que sus propuestas deben recibir una seria confirmación, especialmente las referidas a la cronología de finales del Bronce en Grecia, pero, en mi opinión, apuntan en la dirección correcta. No voy a repetir aquí los argumentos de P. James y sus colaboradores, pero creo que merece la pena referir someramente las consecuencias de algunas de sus propuestas.

El problema de la cronología del mundo antiguo es que carecemos de un hito (o de una serie de hitos) absoluto en relación con el cual fechar los acontecimientos. Se trata de un problema muy serio sobre el que no nos hemos detenido suficientemente, quizá porque hace tiempo que la civilización humana parece haberlo resuelto. Pero si, en efecto, no hay hitos absolutos para fechar los acontecimientos del mundo antiguo, entonces ¿cómo se fechan tales acontecimientos? ¿En qué nos basamos para decir que la decadencia de la civilización micénica comenzó en 1200 a.C. y que en esta misma fecha aparecen, también, los pueblos del mar?

Nos basamos en sincronismos. Tomamos información clave desde una cultura o civilización determinadas con el fin de elaborar la cronología de otra y, en virtud de este proceso, fechamos. Si nos situamos en el final de la Edad del Bronce, Egipto es la fuente principal para datar los acontecimientos acaecidos no sólo en Grecia, sino en Chipre, Troya, Asiria, Babilonia, Nubia o buena parte de Italia, por citar sólo algunos ejemplos. Si avanzamos en el tiempo y nos vamos acercando al comienzo de la Edad Arcaica de la historia de Grecia (800-700 a.C.), Egipto va

dejando paulatinamente de ser la fuente principal en relación con la que se establecen los sincronismos que nos permiten fechar acontecimientos ocurridos en otros lugares y su lugar va siendo ocupado por Grecia (también por Asiria), que se convierte, a partir del año 750 a.C., más o menos, en el lugar del que procede la información clave para elaborar la cronología de etruscos, troyanos, frigios, egipcios (dinastía XXV), fenicios, púnicos, etc.

Obviamente, la pregunta que uno debe hacerse es la siguiente: si la cronología del mundo antiguo está basada en sincronismos con hechos ocurridos en Egipto y Grecia, ¿en relación con qué se establece la cronología de Egipto y Grecia?

En general, el centro del problema es Egipto[24], y desde luego lo es en lo que concierne a la Edad Oscura griega. Dado que la cronología egipcia ha tenido siempre un halo

24. Tal y como cree P. James, ob. cit., p. 216. Sin duda el problema es Egipto, pues la fecha a partir de la cual Grecia se convierte en la fuente de todos los sincronismos cronológicos, entre 750 y 700 a.C., comienza a ser segura. Básicamente, los antiguos griegos dividían el tiempo en años solares, meses (de origen lunar), décadas, días y horas. Los años se contaban en función de los nombres de los magistrados epónimos, es decir, que daban su nombre al año. Éstos variaban según las regiones de Grecia, lo que, sin duda, no contribuye a ordenar las cosas: el arconte epónimo en Atenas, el presidente del colegio de los éforos en Esparta o la sacerdotisa de Hera en Argos. Así, se decía por ejemplo: «Bajo el arcontado de Euclides sucedió que...». Es la misma costumbre que tenían los romanos con los cónsules. Ahora bien, en el siglo IV a.C. se empezó a extender una manera unitaria de calcular el tiempo basándose en las Olimpíadas, es decir, en el período de cuatro años transcurrido entre unos Juegos Olímpicos y los siguientes. Esta costumbre se generalizó desde Timeo de Taormina y, a partir de él, todos los historiadores calcularon las fechas a partir de la I Olimpíada (776 a.C.). Si se dice que tal cosa ocurrió en el año IV de la 87.ª Olimpíada, podemos deducir que se trata del año 429 a.C., pues sabemos que la I Olimpíada tiene su comienzo en el año 776 a.C.

de solidez a prueba de críticas, ha sido utilizada como referencia casi absoluta para establecer la cronología no sólo de las culturas prehistóricas del Mediterráneo, sino también del Próximo Oriente, del norte de África y de buena parte de Europa. Así pues, es evidente que lo fundamental, aquí, es estudiar en qué se basa la cronología, supuestamente sólida, de Egipto.

P. James[25] hace un estudio exhaustivo del problema mostrando con claridad que la cronología egipcia está basada, en realidad, en un hecho que al hombre de hoy día le pasaría completamente inadvertido: la posición de la estrella Sotis (nuestra Sirio), lo que ha dado lugar a la llamada cronología sotíaca.

Obviamente, no es éste el lugar para describir cómo funcionaban los llamados ciclos sotíacos (ciclos de 1.460 años) y, de nuevo, me remito al libro ya citado. Pero sí debo decir que el propio James, después de una revisión casi extenuante del problema, sugiere que «un amplio espectro de evidencias indica que la solución a los enigmas de la Edad Oscura radica en la *reducción drástica de la fecha de terminación del bronce final*»[26], lo que requeriría, a su vez, rebajar también las fechas del Imperio Nuevo egipcio (dinastías XVIII-XX) por lo menos en unos 250 años, según las propuestas de James y sus colaboradores.

Las consecuencias de tal conclusión son demoledoras y acabarían prácticamente con todas las especulaciones sobre la Edad Oscura no sólo de Grecia sino de otros muchos lugares, pues, evidentemente, si los sincronismos se establecen, en general, con Egipto, los problemas son parecidos en todos los lugares en los que se fecha basándose

25. *Siglos...*, cit., pp. 216-250.
26. *Siglos...*, cit., p. 216. La cursiva es mía.

en tales sincronismos. En realidad, aceptar esta rebaja en la cronología (en el peor de los casos 250 o 300 años se esfumarían de la historia) supone una auténtica revolución que no todos los especialistas están dispuestos a aceptar, especialmente buena parte de los egiptólogos, que insisten en la exactitud de la cronología egipcia clásica.

Es obvio que merece la pena detenerse un momento en las consecuencias que tal rebaja cronológica tendría para la llamada Edad Oscura griega.

¿Edad Oscura o error cronológico?

En estos momentos el lector quizá haya imaginado ya todas las consecuencias. En líneas anteriores he hablado de los síntomas de enfermedad, más que de colapso, que presenta el final del mundo micénico, pues hace tiempo que los rasgos de continuidad entre el período micénico y la Edad Oscura son evidentes no sólo cuando hablamos de los dioses y los mitos, sino también de asuntos más concretos que, antes de tener en cuenta los argumentos cronológicos expuestos en el apartado anterior, me parecían estar inmersos en una línea continua de acontecimientos.

La Edad Oscura siempre ha sido inexplicable y, si creemos la tesis tradicional, durante ella suceden cosas asombrosas que suponen una verdadera evolución al revés: los artesanos y artistas, que habían tenido una larga línea de continuidad desde la Creta minoica hasta el año 1200 a.C., desaparecen repentinamente, como si sus huellas hubieran sido borradas por arte de magia. La arquitectura en piedra, imponente también en Creta y Micenas, apenas se utiliza y es prácticamente desconocida en gran-

des edificios. La cerámica se empobrece y casi desaparecen los motivos de decoración.

Pero, sobre todo, el arte de la escritura desaparece por completo. De nuevo me pregunto cómo fue posible; de hecho, la recuperación fue lenta y trabajosa y, curiosamente, cuando ésta se produjo, cuando la Edad Oscura acabó y la historia de Grecia empezó a reescribirse con la difusión de los poemas homéricos, la nueva sociedad hundió sus raíces en multitud de rasgos micénicos que, misteriosamente, habían sobrevivido durante un período iletrado de 400 años.

Sinceramente, creo que estos argumentos no pueden mantenerse y que la aportación del libro de P. James y sus colaboradores no hace más que avanzar en la dirección que, desde otros puntos de vista, ya estaba en marcha. No es posible seguir sosteniendo las Edades Oscuras de Grecia y de Europa oriental y septentrional entre 1200 y 800 a.C., especialmente cuando muchas de las zonas en las que se han producido Edades Oscuras dependen en una cierta medida de Grecia para su datación. A mi juicio, la existencia de un período de 400 años en el que la cultura material parece haberse quedado estancada o haber cambiado muy poco es una teoría inadmisible.

La hipótesis de James y los demás autores del libro citado debe contrastarse todavía y verificarse de una forma más precisa en algunos aspectos, ya lo he dicho; pero la base sobre la que se sustenta me parece, hoy por hoy, irrefutable. El que el período de nacimiento del mundo antiguo contenga un error cronológico de varios siglos es una proposición revolucionaria y atrevida, pero, a mi juicio, correcta y, por lo tanto, una buena parte de la historia antigua debe reescribirse. En realidad es un planteamiento que da miedo, que hace que una buena parte del saber

que hemos heredado se conmueva. Aun así, las nuevas técnicas de datación basadas en el radiocarbono y en la dendrocronología parecen ir confirmando que las afirmaciones de James y sus colaboradores no son inimaginables sino, más bien, todo lo contrario.

Creo que debo detenerme aquí. En todo caso, si James tiene razón, todo lo expuesto con anterioridad en este libro encajaría de una manera infinitamente más clara. Si la Edad Oscura, es decir, el lapso de 300 o 400 años que va desde la caída de los micénicos hasta el comienzo de la Edad Arcaica, pudiera suprimirse, esfumarse, los rasgos de continuidad que desde el punto de vista mitológico se dan entre el mundo micénico y el arcaico no tendrían que explicarse. Lo harían por sí mismos.

En cualquier caso, el mundo micénico es la semilla del espíritu helénico; una semilla que dio sus mejores frutos a partir del siglo VIII a.C. con la aparición de un hombre que habría de cambiarlo todo al utilizar la escritura para contar la historia de unos cuantos reyes micénicos que fueron lejos, a una guerra que ganaron en el campo de batalla y en el campo de la inmortalidad. Como ya se ha dicho, si la caída de Roma significó el nacimiento de Europa, la caída de los reinos micénicos (fuera como fuese) supuso el nacimiento y el viaje hacia la inmortalidad de toda Grecia.

Pero ¿quién es el hombre que propició ese viaje? ¿Qué podemos decir en los albores del siglo XXI d.C. de un hombre que, según parece, vivió en algún momento del siglo VIII a.C.? La verdad es que no mucho, como vamos a ver inmediatamente. Sin embargo, las ideas de P. James en relación con la cronología de la Edad Oscura nos permiten ver algo de luz.

Homero, el «rehén»; el educador

Efectivamente, antes de acabar este capítulo sobre la Edad Oscura, creo que es necesario detenerse brevemente en la figura del hombre que tradicionalmente acabó con ella inaugurando, con su luz, una nueva época. No es fácil hablar de él, pues, en general, casi todo lo que puede decirse tiene un carácter legendario. Algunos lo sitúan en el siglo X a.C.; otros en el IX; otros dicen que no existió nunca, que detrás de su nombre se ocultan varios rostros. Ni siquiera sabemos de dónde era, cosa que es realmente extraña entre los griegos, que utilizaban el nombre de su ciudad o incluso de su pueblo, casi como un segundo apellido. Muchas ciudades de Asia Menor y de las islas del Egeo se disputaban el honor de haber sido su cuna o de

Retrato de Homero. *El rostro del poeta que cambió todo un mundo. En un sentido profundo, inventó un mundo.*

guardar sus restos, pues todos los griegos consideraban a este hombre su educador, el autor de lo que podríamos llamar la «Biblia» de Grecia.

Sin embargo, la personalidad de Homero se nos escurre entre las manos; el autor que nos ha dado multitud de datos sobre la época y los hombres que relata, que ha descrito con precisión de miniaturista el escudo de Aquiles o la genealogía de numerosas familias; el minucioso investigador que nos informa de todos los nombres de los señores micénicos que acudieron a Troya, de sus barcos, de sus tropas, de sus lugares de origen... no nos dice nada, absolutamente nada de sí mismo. Quizá éste sea un rasgo que extrañe al no iniciado en asuntos de la antigua Grecia, pero es el panorama que espera a todo aquel que pretenda interesarse por la vida privada de los griegos antiguos, no importa la fama que tuvieran, las guerras que ganaran o lo poderosos que fueran: la vida privada no interesaba a aquellos hombres que, sin embargo, eran capaces de deslumbrarse ante cualquier gesto que beneficiara a la comunidad de ciudadanos.

Incluso en plena época clásica, en el siglo V o IV a.C., cuando la individualidad se había desarrollado plenamente y el concepto de lo *ídion*, es decir, de «lo privado», estaba consolidado frente a lo *koinón*, «lo público», el acceso que tenemos al ámbito de la vida privada de los grandes personajes es desesperadamente insignificante. A los griegos sólo les interesaban los hechos que tienen relevancia en su relación con la comunidad, lo que los romanos llamaban *res gestae* y nosotros hemos traducido como 'gestas'. El propio Heródoto, el padre de la historia, lo dice claramente en la exposición inicial de su obra, cuando declara que escribe «para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido y que las no-

tables y singulares empresas llevadas a cabo por griegos y bárbaros queden sin realce»[27]. En realidad es el modelo homérico de contar hazañas y de hacer inmortales a sus protagonistas lo que Heródoto nos propone. Y ese fue siempre el camino en la antigua Grecia. ¡Qué distinto del modelo de comunicación actual, que nos inunda de *idiotas* (es decir, de personas preocupadas sólo por lo *privado*) por todas partes!

Pero, a pesar de todas las dificultades, voy a intentar decir algo sobre Homero y sobre su oficio. Sé que lo que me propongo va más allá de la necesaria prudencia, pero me siento en deuda con el hombre que nos ha legado a todos dos obras literarias de una belleza imperecedera. Y, sobre todo, me siento en deuda con el hombre que, en los días lejanos de mi primera juventud, me hizo creer en la magia que se oculta detrás de las palabras. Es hora de que salde esa deuda intentando contar no sólo lo que sé sobre él, sino también, siguiendo sus propias enseñanzas, lo que puedo imaginar sobre él. Al fin y al cabo, detrás de las palabras de Homero puede que haya, efectivamente, una magia que nos lleva más allá de lo que parece. Incluso detrás de su propio nombre, cuyo perturbador significado es 'rehén'.

Adivinos del pasado: los aedos

Homero es lo que llamamos un poeta épico. El término «épico» está relacionado con el adjetivo *epiké*, un derivado del sustantivo *épos* que significa 'palabra'. En Homero el término *épos* se emplea, a veces, relacionado con *mŷthos*,

27. Heródoto, *Historia*, 1 (proemio).

lo que no hace sino acentuar el carácter narrativo de este tipo de poesía. Poesía épica quiere decir, en su origen, simplemente poesía *narrativa*. El hecho de que Homero narrara fundamentalmente las *res gestae* de los caudillos micénicos, hizo que, debido al inmenso prestigio de este autor, la poesía épica se asociara con gestas y héroes, acentuando este aspecto heroico en lugar del puramente narrativo.

Por otra parte, la forma de esta poesía está descrita en los propios poemas homéricos por el uso de la palabra *aeídein* ('cantar') y *aoidós* ('cantor'). Este último término es el que transcribimos como «aedo». Homero, a pesar de que algunos no lo creen así, era, según creo, un aedo, un cantor. Pero ¿qué era en realidad un aedo?

En primer lugar, ser aedo es un oficio que convierte a sus practicantes en lo que podríamos llamar profesionales. En los propios poemas homéricos el oficio de aedo se compara con otros, equiparándose con el de los artesanos, carpinteros, adivinos o, incluso, curanderos[28]. En este sentido, es posible que pudieran constituirse en gremios, como parece indicar la existencia de los llamados Homéridas de Quíos.

En efecto, sabemos por referencias muy antiguas que en la isla de Quíos existió una escuela de rapsodos (término que enseguida explicaré), profesionales que se llamaban a sí mismos «los Homéridas» (literalmente, los «hijos de Homero»): decían ser descendientes del poeta y tener en custodia los textos de sus poemas[29]. Este dato se ha re-

28. *Odisea*, 17.381 y ss.

29. A pesar de la posible existencia de gremios, como parece indicar la tradición de los Homéridas, también sabemos que los temas de la épica debían de ser tan populares que llegaban a formar parte del patrimonio cultural de cualquier persona educada. Esto es precisamente lo que ocu-

lacionado desde siempre con otro que el autor de un conocido *Himno a Apolo Delio* nos revela acerca de sí mismo, cuando nos dice que era un hombre ciego que habitaba en Quíos. Como la tradición atribuyó desde muy pronto este poema a Homero, inmediatamente se pensó que Quíos era su patria y que era un hombre ciego. Y ésta es la imagen más extendida que tenemos de nuestro hombre: un ciego que había nacido (o vivido) en la isla de Quíos. Parece, por lo demás, que los ciegos se adaptaban bien a este oficio, tal como nos sugiere la figura de Demódoco, el aedo invidente que amenizaba las veladas en la corte de Alcínoo, el rey de los feacios[30].

Así pues, los aedos cantan y se acompañan de un instrumento de cuerda que les sirve para proporcionar una música a cuyo ritmo bailan, con frecuencia, coros de jóvenes[31]. Pero no siempre cantan en la corte de un rey ni son una especie de funcionarios del palacio. Alcínoo, el rey de los feacios, debe enviar a un heraldo para que busque al divino Demódoco y lo conduzca a palacio; parece, más bien, que los aedos llevaban una existencia ambulante y recorrían los caminos de Grecia yendo no sólo de palacio en palacio (como Demódoco o Femio, el aedo que entretiene a los pretendientes de Penélope), sino también de pueblo en pueblo cantando en las plazas ante auditorios muy heterogéneos[32].

rre en la *Ilíada,* 9.85 y ss., cuando los embajadores llegan a la tienda de Aquiles y se lo encuentran cantando canciones de gesta al son de una *fórminx* (instrumento de cuerda parecido a un laúd) en compañía de su inseparable amigo Patroclo, quien, por cierto, lo releva cuando Aquiles tiene que ponerse a atender a sus huéspedes.

30. *Odisea,* 8.63.

31. *Ilíada,* 18.590; 8.262 y ss.; 378 y ss.

32. *Odisea,* 8.97 y ss.; 109 y ss.; 256 y ss.

En términos generales, debían de ser hombres respetados, especialmente porque su oficio requería la intervención de los dioses. Ciertamente, la musa los inspira y guía sus cantos. El aedo está tocado por una de las llamadas «locuras» divinas, la locura poética, y, al igual que el adivino (tocado por la locura mántica), es capaz de saber lo que los demás mortales no saben. En realidad, ése es el trabajo básico de un aedo: cantar, en una especie de estado de trance propiciado por los dioses (la llamada *inspiración*), lo que *sabe* sobre los sucesos del pasado, igual que el trance del adivino, como ya he dicho, le hace conocer los sucesos del futuro. Quizá por esta razón el aedo era considerado *theíos* o *théspis*, es decir, 'divino' o 'que es capaz de decir palabras inspiradas por los dioses'. (Éste es probablemente el sentido originario del término «inspiración»). El aedo no está, pues, en contacto con la poesía gracias a un arte o a un aprendizaje, sino por una especie de predisposición natural que es considerada como un don divino.

La poesía de los aedos se sostenía sobre un tema recurrente que era tratado de todas las maneras posibles: las *kléa andrón,* las «gestas de los varones». Tratándose de la sociedad micénica, estas gestas estaban relacionadas casi siempre con el comportamiento de los héroes en la guerra, o con los sucesos relacionados con el regreso de los héroes a sus hogares después de la guerra. Así, el aedo Femio entretiene a los pretendientes de Penélope cantando el «luctuoso regreso» de los aqueos.

Ahora bien, sobre este fondo de gestas y de hazañas de guerra que constituía lo que podríamos llamar el repertorio común de todos los aedos, éstos, muy probablemente, innovaban con frecuencia e, incluso, improvisaban, dando a los temas tradicionales aires nuevos. Siempre he te-

nido la impresión de que estos cantores del II milenio a.C. debían de ejercer su oficio como los actuales músicos de jazz, quienes tienen un repertorio común sobre el que improvisan constantemente renovándolo, pero, a la vez, manteniéndolo dentro de un marco caracterizado por una unidad temática y formal que lo hace fácilmente reconocible.

Así pues, los antiguos aedos debían de innovar constantemente el repertorio, como parece indicar Telémaco cuando le dice a su madre Penélope que la gente «se complace en oír cantos novedosos». El propio Ulises, en la corte de los lejanos feacios, le pide a Demódoco que cante el episodio del caballo de madera en un pasaje de la *Odisea*[33] que, a mi juicio, no sólo demuestra que la innovación y la improvisación formaban parte esencial del trabajo del aedo (lo que es completamente natural tratándose de poesía oral), sino que, además, muestra la naturaleza divina de su trabajo y, por tanto, el enorme respeto que merecía entre los poderosos un oficio ejercido por hombres *inspirados:*

Demódoco, te tengo en más que a ningún otro hombre,
ya te haya enseñado la Musa nacida de Zeus o Apolo;
pues, conforme a verdad, el destino de los Aqueos nos cantas
[...] cual si allí hubieras estado presente o escuchado de alguien.
Mas cambia y celebra el ardid del caballo de madera,
el que Epeo fabricó con el favor de Atenea,
el engaño que Ulises divino condujo al alcázar
preñado de los hombres que Troya luego asolaron.
Si tales sucesos me cuentas tal como fueron,
al punto yo ante todos los hombres diré
que algún dios te ha entregado el don del inspirado canto.

33. 8.487 y ss.

Demódoco cuenta, en efecto, el episodio del caballo, sucedido sólo unos años antes, y lo hace con tal realismo que Ulises no puede evitar el llanto al oír en boca del aedo aquellos sucesos de los que él formó parte decisiva. Pero con su canto, Demódoco no sólo innova un repertorio que le ha sido dado por otros, sino que muestra la naturaleza divina de su oficio, pues sólo la inspiración de algún dios puede hacerle *ver* lo que sucedió en Troya, igual que, como he dicho hace un momento, sólo la inspiración de un dios puede hacer que un adivino *vea* no lo que pasó (oficio del aedo), sino lo que ha de pasar.

Es muy posible, sin embargo, que los temas variaran en función del auditorio, lo que demuestra que el repertorio era lo suficientemente amplio como para permitir una cierta flexibilidad. El propio Demódoco, en una ocasión en la que canta ante el pueblo, deja a un lado las gestas de los héroes y elige, sin duda consciente de la condición de sus oyentes, un tema burlesco: los amores furtivos de Ares y Afrodita y el episodio en que son descubiertos *in flagrante* por Hefesto, el dios cojo marido de la más hermosa de las diosas[34].

La épica micénica

La conquista de Troya y todos los temas derivados de ella debieron de impresionar enormemente a la gente que vivió en la época en que tales hechos sucedieron. Seguramente las noticias sobre la guerra y sobre la caída y el saqueo de Troya inundaron casi de inmediato los caminos de Grecia, y por doquier los viajeros y navegantes (los ver-

34. *Odisea*, 8.266 y ss.

daderos portadores de la información en esta época) excitaron con sus narraciones la curiosidad y el asombro de quienes los oían. En muy poco tiempo, todo lo relacionado con Troya empezó a formar parte del repertorio de la poesía épica y, algún tiempo después, a eclipsar otros temas que hasta entonces habían formado parte principal de los cantos de los aedos.

Los aqueos (y no sólo ellos) vieron en los sucesos de Troya un modelo heroico de una riqueza extraordinaria que, en muy poco tiempo, hubo de influir de manera decisiva en la formación de lo que podríamos llamar el alma griega. Leyendas anteriores, como la expedición de los Argonautas o el ataque de los siete caudillos contra Tebas, pasaron a un segundo plano, eclipsadas todas ellas por la difusión de los sucesos de Troya.

Sin embargo, podemos afirmar que la poesía oral micénica (la base sobre la que se asientan los poemas homéricos) arranca no de la guerra de Troya, sino de mucho antes. No otra cosa parece indicar el hecho de que Homero haga mención en sus poemas de objetos que habían caído ya en desuso en la época en que tuvieron lugar los sucesos que narra. Tal es el caso del gran escudo de Áyax (pero también otros), que le cubre el cuerpo entero, «grande como un castillo» y hecho con siete pieles de buey. Hoy sabemos que ese tipo de escudos dejó de utilizarse en un período anterior a la propia guerra de Troya. Exactamente lo mismo ocurre con el famoso casco hecho con colmillos de jabalí sobre una estructura de cuero, que Meríones cede a Ulises[35]. Este tipo de casco había dejado de usarse ya en el siglo XIV a.C. y, por tanto, es muy difícil (aunque, ciertamente, no imposible) que

35. *Ilíada*, 10.260

un aedo de fecha posterior pudiera verlo por sí mismo. También hay concluyentes argumentos lingüísticos surgidos a partir del desciframiento e interpretación del lineal B[36].

Nadie pone en duda hoy que los poemas homéricos hunden sus raíces en un tiempo anterior a la guerra de Troya. Pero el problema no está tanto en lo que ocurrió antes de la guerra de Troya, sino en lo que ocurrió después. Durante toda mi vida, al estudiar esta época que sucedió a la caída de Troya me he preguntado lo mismo: ¿qué ocurrió con la tradición épica micénica durante los oscuros años (de nuevo el problema de la Edad Oscura) que transcurrieron desde el colapso micénico (1200 a.C., como hemos visto) hasta la fecha de fijación por escrito de los poemas (entre 750 y 700 a.C.) en el amanecer de lo que llamamos Época Arcaica?

Gracias a P. James y sus colaboradores ahora sé (y el lector también) que este problema puede enfocarse desde otro punto de vista y que, quizá, estemos cerca de admitir que esa grieta inexplicable de casi 400 años debe ser, al menos, drásticamente reducida. Pero sea cual sea el tiempo transcurrido entre los sucesos de Troya y su fijación por escrito en los poemas homéricos, una cosa es clara: la tradición siguió viva, sea corto o sea largo el lapso de tiempo transcurrido. En efecto, Homero, a pesar del admirable rigor con el que describe el mundo micénico, deja traslucir, muy de vez en cuando, algún detalle propio de épocas posteriores. Menciona el hierro, por ejemplo, y

36. Así, por ejemplo, el jefe de una unidad militar que se apresta a defender el palacio de Pilo es llamado *Trós*, es decir 'Troyano'. En muchas tablillas abundan nombres de la leyenda épica, como Eteocles, Áyax, Héctor, Aquiles, Orestes, etc., lo que demuestra que estos nombres eran conocidos e, incluso, populares.

ciertas técnicas de trabajo de metales que, posiblemente, deban situarse en época postmicénica.

Hay, sin embargo, otros argumentos que me parecen más seguros. Uno de ellos tiene que ver con el dios Apolo, cuyo papel es central en el desarrollo de los acontecimientos narrados en la *Ilíada*. Pues bien, Apolo debió de incorporarse al panteón de los dioses griegos en época postmicénica, pues su nombre, que yo sepa, sigue sin aparecer en ninguno de los documentos micénicos descubiertos hasta la fecha. Es cierto que no cabe deducir de este silencio (como de ningún otro en general) nada definitivo, pero merece la pena tenerlo en cuenta. En todo caso, la ausencia de Apolo es significativa y, de hecho, es posible que pueda entenderse, pues Apolo es un dios que favorece claramente a los troyanos. Martin P. Nilsson, el gran especialista en la historia de las religiones, considera a este dios originario de Asia Menor, lo que justificaría su «parcialidad» a favor de los troyanos. Si esto es verdad (y hoy día casi nadie duda del origen asiático del dios Apolo), la ausencia de mención alguna sobre él en las tablillas micénicas podría entenderse en el sentido de que el autor de la *Ilíada* pertenece a una época posterior, en la que el dios estaba ya integrado en el panteón de dioses micénicos.

Hay otro argumento que merece la pena tener en cuenta a la hora de fijar los elementos postmicénicos presentes en los poemas homéricos. El culto a los muertos suele ser, cuando tenemos posibilidad de estudiarlo, un elemento de primera importancia para fijar, incluso, cronologías concretas. En este sentido, la práctica de la incineración de cadáveres, generalizada en la Edad del Hierro, no parece que sea una característica de los griegos micénicos, quienes por los datos que tenemos, practicaron únicamente la inhumación. Tradicionalmente se ha pensado

que Homero introduce aquí, involuntariamente, un elemento que caracterizaba los ritos funerarios de su propio tiempo y no el de los protagonistas de su obra. Es posible, pero lo dudo. Siempre me ha parecido que en lo tocante a los asuntos de la muerte, los seres humanos, sean de la época que sean, suelen tener un cuidado escrupuloso. El caso es que los griegos que fueron a Troya utilizaron la incineración de manera generalizada, según se nos dice en la *Ilíada*. Éste es un hecho demostrado también por la arqueología, que no deja lugar a dudas en este sentido al acreditar que en Troya VI sólo se practicaba la incineración, dato que ha puesto de manifiesto que la tradición épica es verídica al menos en lo que se refiere a los troyanos. Quizá Homero, de nuevo, nos esté diciendo la verdad, pues parece razonable suponer que fue en Troya donde los griegos micénicos, debido en buena medida a las circunstancias más que a sus convicciones, empezaran a adoptar el procedimiento de la incineración en sus prácticas religiosas. A nadie, en efecto, puede escapársele que en las circunstancias diarias que se veían obligados a vivir los miembros del ejército aqueo, la incineración tiene al menos dos ventajas sobre la inhumación; dos ventajas que, además, se complementan. La primera es de tipo práctico: los cadáveres contaminan, producen un *míasma* que no sólo es religioso, y la incineración resuelve multitud de problemas a un ejército expedicionario que se ve obligado a vivir en precario durante un largo período de tiempo. La segunda es más de tipo religioso, pues tratándose de invasores en una tierra extranjera, rodeados de dificultades y penurias, preocupados a diario por la ímproba tarea de sobrevivir no sólo a los combates, sino también a las enfermedades, les hubiera resultado muy difícil (por no decir imposible) la tarea de cuidar, prime-

ro, de los innumerables enterramientos y de custodiar, después, unas tumbas excavadas en tierra de enemigos. El ritual troyano de la incineración (cuya práctica ha sido claramente demostrada por las excavaciones arqueológicas) pudo haber sido adoptado por los griegos micénicos justamente a partir de su expedición contra Troya.

Finalmente, hay también argumentos de tipo lingüístico que han sido utilizados aquí y allá para justificar la presencia de elementos «tardíos» en los poemas homéricos. Sin duda no es éste el lugar para hablar en detalle de estos argumentos, pero sí para ver cómo los mismos datos pueden llevarnos a conclusiones no sólo diferentes sino, incluso, contradictorias.

La lengua de los poemas homéricos es muy compleja y, desde luego, no es unitaria. Se ha dicho que es una lengua artificial, meramente literaria, que no puede identificarse plenamente con ningún dialecto y con ninguna época de la historia de Grecia. Más bien se trata de una mezcla de dialectos y de épocas, como es lógico dada su tradición. En los poemas homéricos se ha conservado (en buena medida gracias al mecanismo formular propio de la literatura oral de los aedos) multitud de elementos culturales y lingüísticos propios de épocas y lugares muy distintos, en una mezcla que resulta muchas veces realmente inextricable. De esta manera, en la *Ilíada* puede haber elementos *recientes*, modernos, introducidos en algún momento de la interminable elaboración y reelaboración de este tipo de poesía oral, que se funden con otros elementos más antiguos. Este tipo de elementos recientes es, a mi juicio, escaso. Aun así, algunos elementos lingüísticos muestran lo que podríamos llamar una filiación dialectal fiable. Permítaseme que, sin ningún afán de especialista, me detenga un momento en este punto.

La lengua de Homero tiene un elemento de fondo muy antiguo, constituido por lo que podríamos denominar *micenismos* o *aqueísmos*, muchos de los cuales han sido encontrados en los documentos escritos en lineal B. Por encima de este estrato aqueo o micénico se sitúa cronológicamente otro estrato más moderno de *eolismos*, que hoy, con el lineal B al alcance de nuestros conocimientos, podemos distinguir perfectamente del estrato anterior[37].

Finalmente, la épica viva, previa a la fijación de los poemas por Homero, incorporó al repertorio de los versos el elemento dialectal predominante, que es el que ha conformado, realmente, el carácter de estos poemas. Se trata del elemento jónico, incorporado a través de una gran cantidad de *jonismos*. De esta manera, la elaboración de la tradición épica oral consta de tres fases (micénica, eólica y jónica) que, de todas maneras, no siempre son fáciles de distinguir, pues algunos elementos pueden ser atribuidos tanto a una fase como a otra. Evidentemente, la constante reelaboración de los poemas y las innovaciones que iban introduciendo los distintos aedos hicieron que el texto se fuera modernizando constantemente. Las formas jónicas tendieron a ir sustituyendo (siempre que fuera posible métricamente[38]) a las anteriores, que, poco a poco, fueron siendo consideradas como arcaísmos.

37. Los eolios forman, junto con los jonios y los dorios, los tres grandes grupos étnicos y dialectales en que se dividían los griegos en época histórica. Se establecieron, sobre el año 1000 a.C., en la isla de Lesbos y en la llamada Eólide, en las costas de Asia Menor, y parece que partieron de las costas de Tesalia (ciudad eólica) en su viaje hacia los lugares en que habrían de asentarse definitivamente. Si esto es verdad, explicaría perfectamente la relevancia de un héroe tesalio como Aquiles en los poemas homéricos y, a la vez, la importancia del elemento eólico.

38. Por eso encontramos en el texto homérico el aqueísmo *émar,* 'día', que no puede ser métricamente sustituido por el jonismo *hemére;* o el

En consecuencia, es posible reducir la complejidad de la lengua homérica a una cierta simplicidad: el sustrato micénico-eólico, que constituía el núcleo originario de la tradición épica referente a Troya, pasó a los jonios, quizá debido a la expansión de éstos hacia el norte y a su asentamiento en lugares como la isla de Quíos o Esmirna. El hecho es que fueron los jonios, que más adelante alumbrarían el mundo entero con la luz de la ciencia, de la historia y de la filosofía, quienes dieron a la tradición épica forma definitiva. No es de extrañar, pues, que Homero nos sea presentado por la mayoría de las tradiciones como un poeta jónico.

A la vista de todo lo que acabo de decir, quizá al lector le haya asaltado ya una pregunta: ¿Y los dorios? ¿Qué papel desempeñaron los dorios y su lengua en la elaboración de la tradición épica reflejada en los poemas homéricos? Pues, sinceramente, ninguno. Esta ausencia supone un asunto de la mayor importancia que merece ser tratado con un cierto cuidado.

Se ha dicho literalmente «que la lengua épica no presenta elementos dóricos y que el cuadro de Grecia que ofrecen los poemas homéricos es consistentemente predórico [...] La tradición épica que desembocó en los poemas homéricos no pasó por regiones ocupadas por los dorios y mantuvo la imagen idealizada de la grandeza de la época micénica»[39]. Me consta que el autor de estas palabras no las mantendría hoy. De hecho, el profesor Ruipérez, en compañía de J. L. Melena, ha llegado a defender en su libro *Los griegos micénicos* (citado con anterioridad)

eolismo *théa*, 'diosa', en lugar del jonismo *theós*, que el dialecto jónico utilizaba como masculino y femenino.

39. M. S. Ruipérez y otros, *Nueva antología de la Ilíada y la Odisea*, SEEC, Madrid, 1965.

la hipótesis del levantamiento interno frente a la invasión externa para explicar la llegada de los dorios. Sinceramente, creo que la innegable ausencia de elementos dóricos en la obra homérica no sólo no contradice la hipótesis del levantamiento interno, sino que, a mi juicio, la refuerza. La época en que suceden los hechos narrados por Homero está caracterizada por el dominio micénico o aqueo en todos los ámbitos sociales, y por el intento, lleno de éxito, de fijar a través de la tradición mítica el nuevo modelo social del que hemos estado hablando en las páginas anteriores. En ese mundo dominado por los conquistadores aqueos es completamente comprensible que las poblaciones sometidas (los dorios) no tengan mucho sitio. Y mucho menos su lengua.

Sin embargo, la ausencia de elementos del dialecto dorio (que aparecerá después como vehículo de expresión de la lírica coral en todos los rincones de Grecia) no presupone necesariamente que los dorios no estuvieran presentes en el Peloponeso, sino, más bien, que no lo estaban en el ámbito de un poema que canta las gestas de quienes los habían, precisamente, sometido. Todavía habré de volver algo más adelante sobre este asunto, pues estoy convencido de que la ausencia de elementos dóricos en los poemas homéricos no es tan radical como pudiera parecer a primera vista.

El fin de los aedos: aparición de los rapsodos

En el siglo VII a.C. se produjo en Grecia un cambio fundamental en la ejecución de la poesía épica: los poemas épicos dejaron de ser cantados y fueron objeto de simple recitación, lo que, casi con toda seguridad, se hizo ya sin

acompañamiento musical. El aedo fue sustituido paulatinamente por un recitador que recibió el nombre de rapsodo *(rapsodós)*.

Como tantas otras palabras, *rapsodós* es muy expresiva en relación con el oficio que designa; hay un primer elemento relacionado probablemente con el verbo *ráptein*, que significa 'zurcir', lo que alude muy directamente a la tarea de ensamblar diferentes cantos de gesta o diferentes partes dentro de un mismo cantar. En este sentido, los rapsodos eran considerados como auténticos *zurcidores* de versos que debían desarrollar la habilidad de empalmar determinadas partes de un poema con otras de otro, según la demanda, seguramente variable, del auditorio al que se dirigían.

Sabemos que el rapsodo ya no canta y que ya no va acompañado por un instrumento musical de cuerda con el que realzar y amenizar la narración que se encierra en los versos. El rapsodo lleva siempre consigo un bastón *(rábdos)* que es, a la vez, atributo tanto de su condición de caminante como de rapsodo, pues con él golpea el suelo para marcar el ritmo de los versos que recita.

La primera mención expresa de este oficio está en Heródoto[40], donde se nos habla de «certámenes rapsódicos basados en los poemas homéricos» que tenían lugar en el norte del Peloponeso. Estos certámenes pueden fecharse en torno a 600 a.C., pero probablemente el oficio de quienes participaban en ellos se había asentado mucho antes. Hesíodo, el poeta beocio, debió de considerarse ya un rapsodo, pues él mismo nos dice[41] que las Musas le dieron un bastón y no una *fórminx* o una lira. El nuevo oficio ne-

40. 5.67.1.
41. *Teogonía*, 30.

cesitaba algo con lo que marcar el ritmo, el compás de los versos.

Es, sin embargo, Platón quien nos ha transmitido en su diálogo *Ión* el retrato más fiel de lo que era un rapsodo. En efecto, Ión, el protagonista de la obra, es un rapsodo profesional del que se sirve literariamente Platón para mostrarnos la importancia de estos recitadores ambulantes que, entre otras cosas, fueron el embrión de lo que podríamos llamar la educación griega. Llegaron a constituirse en verdaderas asociaciones profesionales especializadas sobre todo en asuntos homéricos, y, sin duda alguna, a través de ellos fue tomando forma la tradición de la épica homérica. Eran verdaderos artistas, virtuosos en el arte de recitar y dotados de una memoria verdaderamente prodigiosa; pero, además, eran también maestros, pues explicaban con frecuencia a su auditorio los pasajes que consideraban más oscuros. De esta capacidad de explicar, de enseñar a partir de los textos, nació, de una parte, la admiración del pueblo, que los consideraba «educadores de Grecia», y, de otra, su influencia y su prestigio, especialmente en el caso de Homero. Los rapsodos son los primeros filólogos, los primeros hombres que «explicaron» los textos que recitaban y, a partir de ellos, el mundo que se encerraba debajo de la sugerente magia de las palabras escritas.

Lo que probablemente fue decisivo en la paulatina desaparición de los aedos es que, en realidad, su oficio cambió radicalmente con la fijación por escrito de los poemas. En este sentido, Homero, quizá el último de los aedos, al *escribir* los poemas acabó con el oficio que él mismo había desempeñado. Sin duda, a partir de ese momento, la labor de estos artistas ambulantes no dependía ya tanto de la capacidad de recordar las hazañas de los hé-

roes y de improvisar sobre una base repetitiva los mismos episodios. La memoria ahora debía ejercitarse en otro sentido: aprender un texto que, a partir del momento de su fijación por escrito, sólo admitía interpolaciones o cambios de pequeña importancia en función de los gustos del rapsodo o de las exigencias del auditorio.

Los *temas* de los poemas homéricos (las hazañas de los héroes aqueos durante la guerra de Troya y el accidentado regreso de uno de esos héroes a su patria al finalizar la guerra) siempre habían formado parte de ese mundo de la épica griega que iban transmitiendo los aedos de pueblo en pueblo, de plaza en plaza. Como una parte más de las leyendas que la épica micénica fue incorporando a su repertorio, los temas relacionados con la caída de Troya, con la desgracia de sus habitantes y con el regreso de los vencedores, alimentaron la imaginación de los griegos y llenaron sus recuerdos como pueblo. Probablemente, sin que los aedos fuesen conscientes por completo, las leyendas de Troya conformaron la mentalidad de muchas generaciones de griegos, que vieron en ellas lo mejor y lo peor de la conducta de sus héroes, es decir, un patrón del comportamiento humano. Cualquiera podía enorgullecerse compartiendo los sentimientos de solidaridad, camaradería y fidelidad que Ulises muestra por sus compañeros, por su patria y por su mujer; o, por el contrario, horrorizarse ante la inhumana crueldad de Aquiles en su diálogo con Héctor antes del combate decisivo. Los héroes micénicos se habían convertido en modelos, en paradigmas de todos los griegos.

El camino que siguió esta conversión de las leyendas en modelos de comportamiento es el camino de la épica. Se trata de un camino arduo y difícil de seguir con precisión, pero hoy sabemos que tuvo una primera fase crea-

dora y oral, y otra reproductora, innovadora sólo secundariamente y basada en la recitación de un texto fijado previamente por escrito. La primera es la fase de los aedos. La segunda es la fase de los rapsodos. Homero, probablemente, estuvo en medio de las dos y, no sé con qué grado de consciencia, acabó para siempre con un mundo, alumbrando con su trabajo de escritor el nacimiento de otro.

El rehén

El personaje Homero se nos escurre por completo entre las manos, ya lo he dicho. Hay tradiciones que lo hacen contemporáneo de la guerra de Troya; otras, por el contrario, lo sitúan en el siglo VIII o, incluso, en el VII a.C. Unos lo consideran originario de Esmirna, otros de Quíos, otros de ninguna parte, pues son muchos los que piensan que no ha existido nunca. Como puede verse, el panorama es bastante desalentador para cualquiera que intente acercarse al ser humano, no al poeta, no al padre de la literatura.

La costumbre, llevada casi a rajatabla por los griegos, de no dar relevancia a los aspectos de la vida privada de las personas, adquiere en Homero tintes verdaderamente desesperantes. Ninguna noticia fiable se desprende de su propia obra ni de los comentarios de los que vivieron cerca de él en el tiempo. Homero, en plena coherencia con la situación del ser humano en la época que describen sus poemas, jamás asoma en su obra ni siquiera someramente, como si su propia individualidad quedara absorbida por la grandeza heroica y trágica de unos personajes manejados como marionetas cuyos hilos están en las manos de los dioses.

Por otra parte, aunque nos centremos en la obra propiamente dicha, renunciando a encontrarnos con algún dato que nos revele algo de su autor, nos es muy difícil decidir con cierta seguridad sobre los elementos que se deben a la tradición épica o a su propia imaginación, de manera que, también en este aspecto, el investigador encuentra espacios vacíos, líneas cerradas; nada, en definitiva.

Todo lo que puede parecernos útil para intentar reconstruir su vida es el producto de una elaboración legendaria. En efecto, dondequiera que uno mire sólo hay leyendas, anécdotas que se refieren más a un mito que a un ser humano, a un semidiós más que a un mortal de carne y hueso, pues Homero ganó tan pronto la inmortalidad entre sus compatriotas, que los rasgos del ser humano quedaron difuminados, ocultos detrás del relámpago de su genio.

Aun así, la elaboración legendaria se concretó en una obrita llamada *Vida de Homero*, de la que han llegado hasta nosotros varias versiones (una de ellas atribuida a Heródoto, nada menos) y en otra que tiene el sugerente título de *Certamen de Homero y Hesíodo*. Todos los datos que podemos extraer de estos dos opúsculos son imposibles de comprobar, y la mayor parte de las veces ni siquiera es necesario intentarlo, pues se trata de hechos manifiestamente increíbles.

Así pues, nada está demostrado sobre su época. Nada podemos deducir de su obra. Nada de las dos obritas antedichas. ¿Nada?

Hace mucho tiempo que intento encontrar algo, ya lo he dicho. Rodeado por las dificultades, con frecuencia he pensado (como de tantas otras cosas) que era una tarea imposible y, aún hoy, lo sigo pensando en una buena medida; siempre he chocado con el mismo muro de silencio y, a veces, de incomprensión. Al fin y al cabo, la peripecia

personal de un hombre solo, aunque sea el mismísimo padre de la literatura, es irrelevante desde el punto de vista de los procesos históricos. Esta aseveración la he oído muchas veces en boca de maestros y estudiosos, siempre preocupados por los «verdaderos problemas de la historia», entre los que no se cuenta, como es obvio, éste de conocer algo sobre la vida de un hombre aislado.

Hace mucho tiempo que creo que ésta es una vía muerta, equivocada. Basta mirar el rostro de nuestros alumnos para ver con qué expectación pueden seguir una explicación compleja si, de vez en cuando, introducimos alguna especulación «personal», alguna anécdota que los haga *vivir* la historia. Cuando lo he hecho, en clase o en otros foros, el resultado siempre ha sido positivo y, como poco, he tenido el convencimiento de que me ganaba la atención de quienes me estaban escuchando.

Sé que para muchos eruditos y estudiosos, a quienes respeto profundamente, cualquier especulación no basada en datos fidedignos (especialmente los que nos suministra la arqueología) es gratuita e, incluso, despreciable. Comprendo ese punto de vista, pero no lo comparto; quienes lo defienden o lo han defendido a rajatabla llenan de interpretaciones gratuitas sus libros y sus conferencias, basándose en datos que están muy lejos de poder ser contrastados con calma e imparcialidad y, de paso, condenan a los no especialistas a una situación de permanente «fuera de juego». Alguien ha dicho que la historia no consiste en pensar en gente que *murió* hace tiempo sino en gente que *vivió* hace tiempo y, a mi juicio, este aforismo enfoca muy bien el problema: debemos investigar en las características, en las peripecias e indicios que nos permitan, al menos, intuir a la persona que vivió hace tiempo, y no conformarnos con certificar su muerte. Pues bien, permí-

taseme, teniendo todo esto en cuenta, que diga lo que sé y, también, lo que no sé si sé de Homero.

Voy a centrarme un momento en su nombre. Quizá para la mayoría de los lectores, acostumbrados a utilizar los nombres propios como palabras vacías cargadas sólo con el *significante* pero sin *significado*, examinar un nombre propio puede parecerle un acto inútil, una pérdida de tiempo. Esto es cierto en el caso de nuestros nombres, que desde hace mucho tiempo han perdido la virtud de significar algo, de decirnos algo en relación con la persona que lo lleva. Quizá esta tradición de despojar a los nombres propios de todo significado comenzó hace mucho tiempo ya, en la propia Roma antigua, donde, en un rasgo que retrata muy bien algunos aspectos de los patricios romanos, se llegó a nombrar a los hijos de un matrimonio por el número que hacían al nacer: así *Quintus*, *Sextus*, etc. A un pueblo práctico como el romano, amante de un sentido utilitario de las cosas, las horas empleadas en la búsqueda de un nombre sugerente para alguno de sus hijos debía de parecerle, quizá, un gesto de derroche y, a la vez, carente de sentido; al fin y al cabo, el que un hijo hiciera honor a su familia y a la propia Roma no dependía de su nombre sino de sus actos, y para ello siempre tenían la posibilidad de endosarle un *cognomen* (un *alias*) que fuera adecuado con su comportamiento: *Numidicus*, *Britannicus*, *Germanicus*, *Caesar*, *Bestia*...

Los griegos eran en esto, como en tantas otras cosas, muy diferentes de los romanos. Quizá se pasaban las horas, como algunos padres de hoy en día, buscando un nombre que evocara en su hijo los anhelos perdidos en ellos mismos; en el caso de los griegos, esto estaba justificado, pues sus nombres son nombres *parlantes*, es decir, portadores de significado.

Algunos de esos nombres han llegado hasta nosotros, aunque casi nadie recuerda ya su significado: *Alejandro* (de *Aléxandros,* 'protector de los hombres'); *Alicia* (de *Alétheia,* 'la verdad'); *Irene* (de *Eiréne,* 'la paz'); *Eleuterio* (de *Eleútheros,* 'libre'), etc. Otros nombres, frecuentes en la antigua Grecia, se han perdido con el paso de los siglos, pero resonaron con fuerza en otro tiempo: *Protágoras* ('el primero en el ágora', es decir «el más hábil en el arte de hablar en público»); *Anaxágoras* ('el rey del ágora'); *Apolodoro* ('regalo de Apolo'), etc.

Dentro de este mundo de nombres preñados de significado, hay uno que, a pesar de su inquietante sentido, ha sido ignorado sistemáticamente por todos los comentaristas y estudiosos. Se trata de *Hómeros,* cuyo significado es 'rehén'. Debo confesar que, desde que fui consciente del *significado* que se esconde detrás del *significante* «Homero», no he dejado de pensar en las razones que podrían ocultarse detrás de este hecho. Como es lógico, todo lo que puedo decir es especulativo, pero no gratuito. En realidad, quizá podamos dar forma al problema y tratar de comprender por qué razón el padre de la literatura, el educador de Grecia, el hombre que gozó de un prestigio infinito a través de toda la historia de Grecia tenía por nombre una palabra que significa, literalmente, 'rehén' o 'prisionero'.

Por supuesto no soy el primero que se ha detenido a contemplar este problema. Desde hace tiempo, algunos investigadores repararon en la extrañeza de su significado, pero, situados frente a ella, decidieron que no merecía la pena detenerse. En este sentido, podemos leer cosas como la siguiente[42]:

42. M. S. Ruipérez y otros, *Nueva antología...,* cit., p. 44.

La garantía de su existencia real (la de Homero) nos es dada por su mismo nombre... que no es parlante, es decir, no describe al personaje como suele ocurrir con los nombres forjados por la leyenda. Como nombre común *hómeros* significa 'rehén', lo que no explica ningún rasgo característico de su biografía.

Es difícil hacer una afirmación más gratuita que ésta. Es lógico que el nombre de Homero no signifique nada ni explique nada de una biografía sobre la que los propios autores confiesan no saber prácticamente nada. Sinceramente creo que esta afirmación, a pesar de que se hace en el contexto de una obra espléndida, está completamente equivocada. Intentaré explicar por qué razón.

El nombre Homero puede entenderse de varias maneras, aunque en páginas anteriores ya he dicho que el juego de la derivación de las palabras puede gastarnos bromas pesadas. Pese a todo, los propios autores de la *Nueva antología*... proponen una derivación que, por otra parte, ellos mismos consideran inadmisible. Así, el nombre *Hómeros* podría ocultar un juego de palabras basado en la expresión *ho mé horón*, que literalmente significaría 'el que no ve', es decir, el «ciego». Bastaría con cambiar la terminación en *-on* del participio *horón* por la terminación en *-os* propia de los sustantivos y nombres propios masculinos para obtener el nombre del poeta. Aunque tal derivación presenta problemas fonéticos serios y, en todo caso, tiene el aspecto de ser un intento de reconciliar el nombre del poeta con la tradición de su ceguera, creo que no debe desecharse por completo. Aun así, estoy convencido de que es mucho mejor plantear el problema a partir de lo que, sin duda, parece evidente: ¿es posible explicar el nombre de Homero partiendo de su significado real de 'rehén'? A mi juicio sí es posible.

En primer lugar, la *Ilíada* se convirtió en la referencia obligada de todo griego, independientemente de su origen, condición o credo. Cualquier remisión al pasado implicaba citar alguno de los versos, de los párrafos o de los hombres que aparecen en ella, como si se tratara de una auténtica «Biblia». El hecho de que Homero citara en el canto II de su *Ilíada* (el llamado «Catálogo de las naves») los nombres de todos los jefes aqueos que acudieron a Troya, el número de los soldados a su mando e, incluso, el número de naves que aportaban a la expedición, dio, sin duda, un carácter panhelénico a esta obra, en la que finalmente todos los aqueos se vieron representados con independencia del lugar del que vinieran. Homero es tan riguroso, parece conocer tan bien el mundo micénico, que en el «Catálogo» cita algunas ciudades que son desconocidas en época histórica[43]. Desde el canto II la intención de dar un carácter general a la expedición contra Troya parece clara y es muy posible que en esto haya un intento de aplicar el término «aqueos» de una manera no excluyente, sino integradora, como ocurriría después con el término «romanos».

Es muy importante plantearse si este supuesto panhelenismo fue buscado desde el principio o, en realidad, fue producto de la casualidad o del devenir histórico. De otra parte, también cabe plantearse si las dos obras, *Ilíada* y *Odisea*, comparten o no el mismo objetivo integrador. Pues bien, desde mi punto de vista, el autor de la *Ilíada* persigue objetivos muy diferentes a los del autor de la *Odisea*. De hecho, hay quien sostiene, desde hace ya tiempo, que se trata de autores diferentes. Incluso se ha postulado, y no a la ligera, que detrás de la *Odisea* se esconden

43. Eleón, Ilesio, Hile, Arne, Midea y Nisa, por ejemplo.

al menos tres autores. Como puede ver el lector, el problema es realmente complicado.

Aun así, al contrario de lo que han manifestado otros estudiosos, creo que Homero es un nombre parlante. Tiene todo el aspecto de un nombre griego, más parecido a un *cognomen* romano que a un nombre propio tal y como lo entendemos hoy día; en este sentido, no encuentro ninguna razón para dudar de que el significado de 'rehén' o, incluso, de 'prisionero' tenga una base real, aunque con el paso del tiempo tal sentido se haya acabado difuminando, incluso perdiendo, a la vez que el hombre al que llamaban «rehén» quedaba, también, eclipsado por la fama y el prestigio de las obras que se le atribuyeron.

Quizá en esta realidad de prisionero, de rehén, se oculte finalmente la respuesta a muchos de los interrogantes que el hombre Homero nos plantea. Quizá, desde un principio, se trató de fomentar el conocimiento de su obra, no de su persona. ¿Por qué razón? Sinceramente, creo que la razón fundamental es que Homero es un micénico; un aqueo.

Sé que esta afirmación escandalizará a más de uno, pero considero que es una conclusión cargada de motivos, especialmente ahora que el problema cronológico parece que empieza a reorientarse, como acabamos de ver unas páginas más arriba. En todo caso, cuando afirmo que Homero es un micénico no estoy manejando las coordenadas cronológicas tradicionales en que la ciencia suele situar a los micénicos y al propio Homero.

En cualquier caso, es evidente que debo explicar lo que, a primera vista, no parece sino un disparate.

La época

En primer lugar, creo sinceramente que, de un lado, las fechas en las que tradicionalmente se sitúa la guerra de Troya (y en general el final de la Edad del Bronce) deben reducir su antigüedad sensiblemente[44]; de otro, como ya he dicho, también estoy convencido de la inexistencia del llamado colapso del mundo micénico. A lo largo de las páginas anteriores he explicado las razones que me han llevado a este convencimiento, que enfoca el problema del que estoy hablando de una manera radicalmente diferente.

Es más que posible que la Edad Oscura (1200-800 a.C.) deba su existencia (en Grecia y fuera de Grecia) a un error cronológico cometido por la ciencia moderna y que, en consecuencia, la distancia entre el final de la guerra de Troya, situado por la tradición en torno a 1200 a.C., y la composición de la *Ilíada*, situada en algún momento del siglo VIII a.C., debe reducirse notablemente. Si admitimos esta hipótesis, las cosas pueden encajar de una manera mucho más sencilla sin necesidad de tener que hacer una travesía, sin brújula y sin rumbo, a través de un océano desconocido de casi 400 años. Pero es que, además, el lector ya sabe que las fechas que la tradición maneja están lejos de ser seguras y nunca han sido suficientemente demostradas.

Es cierto que la opinión más generalmente admitida es que los poemas homéricos recibieron su forma y redacción definitivas en el siglo VIII a.C. Desde entonces hasta hoy, como puede verse estudiando la historia de la trans-

44. Véanse los apartados 3 y 4 de este mismo capítulo y, en general, la obra ya citada de P. James, *Siglos de oscuridad*.

misión de los textos de las dos obras, tanto por la vía normal de la tradición manuscrita como por la vía, más o menos accidental, de los papiros, el texto ha cambiado muy poco y las diferencias que podemos encontrar de unos manuscritos a otros son, realmente, de detalle. Sin embargo, cualquiera que estudie con calma (y lo han hecho varios autores de enorme prestigio) los criterios que se han empleado desde siempre para la datación de los poemas, concluirá que son, en el mejor de los casos, claramente inadecuados y que, en realidad, estamos todavía muy lejos de poder fechar con un mínimo de precisión el momento de composición de la obra homérica.

Las posiciones de los estudiosos varían, en efecto, desde aquellos que sitúan esa fecha de composición en el siglo IX a.C. hasta los que lo hacen en el VI a.C. El margen de error es pues, como puede verse, suficientemente amplio, y eso que desde el siglo VIII a.C. los problemas que nos plantea la cronología empiezan a ser de tipo menor en relación con los que se plantean en fechas anteriores. En fin, creo que todos debemos aceptar un hecho: la fecha de composición de los poemas homéricos es un problema que, hoy por hoy, no puede resolverse por completo. Pero podemos establecer hipótesis.

Por mi parte estoy dispuesto a admitir que la fijación por escrito de los poemas se hiciera, más o menos, en torno a 700 a.C. Esta fecha cuadra bastante bien, como veremos en el capítulo siguiente, con el desarrollo literario posterior, que ya sí podemos fechar con una cierta garantía, sobre todo en el caso de la lírica de los siglos VII y, especialmente, VI a.C. También cuadra con la secuencia anterior de hechos, tal y como yo la veo.

El hombre

Hace un momento he afirmado que Homero es un micénico. Pero no un micénico en el sentido tradicional, del siglo XII a.C., que vivió antes de que pudiera introducirse la escritura alfabética en Grecia, sino un micénico del siglo VIII o, más bien, VII a.C.

No creo en el colapso micénico ni creo en la invasión de los dorios, tal y como he explicado en páginas anteriores. La invasión doria siempre ha representado para los arqueólogos, y lo sigue haciendo todavía hoy, la búsqueda o la caza de un fantasma. Una búsqueda imposible a pesar de que nos hemos esforzado por aceptar la tradición, supuestamente asentada en el mito del *retorno de los Heráclidas*, con el fin de explicar, a su vez, la desaparición del mundo micénico. El problema siempre ha sido que el supuesto invasor dorio no aparece por ningún sitio; no dejó huella ni de sus pasos ni de su cultura.

Cualquier persona con sentido común sabe que esto es imposible y que, sin huellas, sin rastro de ningún tipo, no hay manera de sustentar nada. Hace tiempo ya que algunos sostenemos que los dorios, tal y como se nos presentan en la tradición historiográfica, no han existido nunca. No es una conclusión precipitada, ni siquiera fruto de una tendencia innovadora; es una conclusión dictada por el sentido común y apoyada, como hemos visto, por el propio desarrollo histórico. J. Chadwick[45] pensó que los invasores no vinieron de fuera, sino que estaban dentro y, en términos generales, supuso que los dorios serían la clase social dominada y explotada por los aqueos. Si admiti-

45. «Who were the Dorians?», *La Parola del Passato*, 166, 1976, pp. 103-117.

mos este supuesto, la invasión doria fue más bien una revuelta, no una revolución, y fue la causante, según Chadwick, de las destrucciones que se observan en diferentes lugares del territorio griego. En páginas anteriores he hablado de este problema con calma.

En términos generales estoy de acuerdo con el punto de vista de Chadwick y, además, creo que la situación de revuelta interna puede columbrarse en los propios poemas. Ciertamente, si la hipótesis del levantamiento interno es correcta, parece natural que los nuevos dominadores intentaran, como lo han hecho en todas las épocas, legitimar su poder no sólo desde el punto de vista institucional (esto lo hicieron claramente), sino también desde el punto de vista mitológico. Los dorios, así vistos, son una corriente en el río de los aqueos; una corriente predominante a partir de un momento dado, pero una corriente que, para siempre, habría ya de formar parte también del río de los griegos. Sin embargo, la trascendencia que tuvo la guerra de Troya, la conquista de aquella imponente ciudadela y el regreso de los héroes aqueos a sus hogares caló tan hondo en la imaginación del pueblo que los nuevos dominadores no pudieron neutralizar ese efecto sino que, más bien, lo utilizaron. Al fin y al cabo, el modelo aqueo había sido asumido desde hacía tiempo por los dorios que, a pesar de haber estado dominados por ellos, lo habían aceptado básicamente. La historia humana está llena de este tipo de revueltas que, en realidad, sólo cambian a los protagonistas, pero nunca el guión. Los antiguos dominados se convierten en dominadores y los antiguos dueños pasan a ser los nuevos esclavos, pero no se cuestiona el modelo ni las ideas que posibilitan un mundo basado en el poder de unos sobre otros. Así, los dorios no pusieron nunca en cuestión ni el modelo institucional,

basado en el Estado y en la guerra, ni el modelo social, basado en la familia frente a la tribu, en la propiedad privada frente a la comunal y, finalmente, en la esclavitud y en la desaparición institucional de la mujer. Los cambios fueron sólo de detalle. Ésta es la razón por la que no se detecta al invasor dorio. Porque nunca existió.

Los dorios no fueron invasores ni protagonizaron una revolución que cambiara el *status quo* establecido por los micénicos. Por el contrario, asumieron el modelo micénico y lo llevaron hasta sus últimas consecuencias. En realidad, si pensamos con un poco de calma en el proceso que estoy describiendo, veremos que está cargado de lógica, pues la historia, como dijo hace mucho tiempo ya G. Murray[46], evoluciona como un «conglomerado heredado». Las nuevas ideas no se imponen inmediatamente a las anteriores y, con frecuencia, no se imponen por completo nunca; más bien se aglomeran con las más antiguas y evolucionan, amalgamadas con ellas, en un proceso que, justamente por esto, es muy difícil de seguir. Los dorios asumieron la herencia de los aqueos, y sus ideas se amalgamaron con las de aquéllos, dando lugar a un modelo sorprendente que brilló en aquellos aspectos que todavía no habían sido asumidos por unos ni por otros. Esos nuevos aspectos constituyen lo mejor de la historia de Grecia.

Pero el cambio debió de ser más o menos tranquilo, pues los dorios no sólo aceptaron sin reservas los aspectos fundamentales del modelo micénico, sino que, además, asumieron su «glorioso» pasado. Los hechos ocurri-

46. En *Greek Studies*, p. 66 y ss., Murray aplicó el término fundamentalmente a la evolución del pensamiento religioso, pero creo que es perfectamente adecuado, también, a la evolución histórica en general.

dos en Troya, que habían calado tan hondo en la memoria de la gente, fueron aprovechados para transmitir el modelo heroico de la supremacía del varón, del guerrero, frente a cualquier otro modelo posible. Y esta tarea se encomendó a alguien que poseía un conocimiento nuevo, una especie de elixir que haría que aquellas leyendas no fueran ya olvidadas nunca. La historia del final de Troya se convirtió, así, en una saga que habría de fascinar a los hombres a lo largo de miles de años, gracias a ese elixir nuevo (preñado de poder) que llamamos escritura y gracias al mago que conocía sus secretos: Homero.

Si aceptamos este panorama, se entiende perfectamente que Homero signifique 'rehén'. Quizá no fuera un rehén en el sentido estricto de la palabra, pero sí en el sentido de que, de alguna manera que ignoramos en el detalle, fue obligado a escribir la que habría de ser la leyenda fundacional del pueblo griego. No cabe imaginar en qué condiciones tuvieron lugar los hechos, pero la perspectiva general creo que queda expuesta ante nuestra vista. Homero, el aqueo, el aedo que conocía el arte de la escritura, escribió, con toda probabilidad, al «dictado» de los vencedores dorios; pero, como es natural en todos los genios, introdujo multitud de informaciones; nos dejó algunas pistas que, hoy día, podemos interpretar.

En realidad, tenemos un ejemplo histórico, comprobado, que nos puede ilustrar en relación con lo que pasó. Es el caso de Virgilio, el poeta romano del siglo I a.C., que fijó en su *Eneida* las señas de identidad del pueblo romano, en general, y de la familia Julia, en particular, cuando ambos necesitaban un pasado glorioso sobre el que asentar sus privilegios del presente. Todos sabemos que Virgilio escribió la *Eneida* cumpliendo una orden de Octavio Augusto, el primer emperador de Roma, hijo adoptivo de

Julio César y miembro destacado, por tanto, de la familia Julia. Y es curioso que ese poema nacional romano se base en Eneas, el hijo de Afrodita-Venus, un troyano derrotado cuya leyenda reproduce, en el nuevo contexto adecuado a los intereses de Roma, los hechos narrados por Homero en la *Ilíada* y en la *Odisea*.

La explicación del proceder de Virgilio parece obvia: el modelo glorioso de los héroes y de la grandeza inmortal de un pueblo estaba ya fijado; se había convertido en el modelo de los modelos y Homero lo había dejado escrito para siempre. Parece lógico que Virgilio acudiera a él cuando recibió el mismo encargo que, según yo creo, había recibido Homero unos setecientos años antes.

Me es muy difícil imaginar que este trabajo de precisión, hecho por Homero, en relación con el mundo de los micénicos lo hiciera un dorio o, aún menos, un griego que vivió cuatrocientos años después de los hechos que describe. Aunque no puedo demostrarlo y aunque sé que para algunos lo que estoy diciendo es poco menos que una herejía, cada vez estoy más convencido de que Homero es un micénico que fijó por escrito las leyendas que, por vía oral, se formaron sobre la caída de Troya, cuya destrucción, clave en el tráfico hacia el mar Negro, se produjo en una época sensiblemente más reciente de lo que la tradición historiográfica ha admitido hasta hoy.

La Edad Oscura empieza a estar teñida de otro tipo de oscuridad: la de la inexistencia.

El educador

Probablemente los aedos y los rapsodos gozaron de una cierta influencia que, en algunos casos, debió de alcanzar

notoriedad. Quizá el origen de esta influencia esté, de una parte, en la consideración de «locos divinos» que tenían los aedos; y de otra, en las explicaciones que daban a los textos cuando los cantaban o recitaban ante todo tipo de auditorios. Los aedos eran expertos en el pasado y, en relación con éste, eran escuchados con respeto y admiración, como hemos visto. En realidad, la gente sabía que los asuntos que trataba la épica eran de verdad; eran historia; habían sucedido alguna vez.

Este carácter histórico de los acontecimientos narrados por aedos y rapsodos, que enaltecía las hazañas del pasado y convertía en héroes a los hombres que las habían protagonizado, posibilitó que, desde muy pronto, todo el relato épico adquiriera un carácter de «modelo», tanto individual como colectivo, puesto que tanto los hechos que se narraban como sus protagonistas eran reales, habían existido. Esta impresión de realidad producía el efecto de la imitación y, por tanto, convertía a los poemas épicos en lo que algunos han llamado «una constante exhortación a la acción»[47]. La fijación por escrito de los hechos acaecidos en Troya y de todo lo relacionado con el regreso de uno de sus destructores a su patria contribuyó de manera decisiva a profundizar en este aspecto modélico que los poemas épicos, en general, tenían ya desde su fase oral. Lo que ocurrió fue que Homero los convirtió en patrimonio de cualquiera que supiera leer.

De esta manera, ya desde el siglo VI a.C. (si no antes) los poemas escritos por Homero fueron el libro escolar por excelencia. En el contenido de sus páginas estaban algunos de los aspectos fundamentales en que se basaba la educación de los niños y jóvenes en las escuelas de toda

47. M. S. Ruipérez y otros, *Nueva antología*..., cit., p. 48.

Grecia, sin distinción de regiones ni de regímenes políticos. Los testimonios en este sentido son abrumadores: así Jenófanes de Colofón señala que todos lo aprendían desde que empezaban a estudiar; también sabemos que uno de los pasatiempos favoritos de las personas de edad en Atenas era asistir a las recitaciones de los rapsodos[48] y que muchos podían recitar de memoria la *Ilíada* y la *Odisea*[49]; entre ellos parece que estaba Alejandro Magno, quien, según algunos[50], se sabía la *Ilíada* de memoria. Homero consiguió influir de manera decisiva en multitud de personas que, de un modo u otro, conocían sus poemas.

Es verdad que Homero sufrió críticas muy duras por parte de hombres como Jenófanes o Heráclito; pero estas críticas no afectaron al modelo básico de sociedad que transmiten sus obras, y hasta hoy mismo muchos de los ideales que hacían actuar a sus protagonistas continúan, como veremos, en vigor. Platón, que rechazaba el modelo homérico como pauta de educación, consideraba, sin embargo, que Homero era el educador de Grecia[51]. Y no le faltaba razón. Quizá los griegos, y todos nosotros, hemos visto en los ideales que transmiten los héroes homéricos un camino simple sobre el que, sin la carga de la individualidad, de la libertad y de la responsabilidad, se puede transitar con la calma que producen las cosas sencillas; a veces crueles, pero sencillas.

El mundo que alimentan los poemas homéricos es, como hemos visto, un mundo en el que los seres humanos no existen como individuos y no tienen, por tanto, ningún miedo a decidir y a equivocarse, pues, por así de-

48. Platón, *Leyes*, 2.558 *d*.
49. Jenofonte, *Banquete*, 3.5.
50. Dión Crisóstomo, *Discursos*, 4.39.
51. *República*, 10.606 *c*.

cirlo, los dioses se encargan de todo. En ese contexto, el ideal de educación es relativamente simple y consiste, básicamente, en perseguir dos cosas que el propio Fénix confesaba haber intentado en la educación de Aquiles: «ser un hombre de acción y, a la vez, orador de palabras»[52]. Es ésta una premisa que, según creo, resume el ideal que todos los griegos buscaron y encontraron en Homero. Un ideal que sigue vigente hoy todavía y que Néstor, el anciano rey de Pilo, el sabio consejero, el que cultivaba mejor que nadie esa faceta del «orador de palabras», enunció con términos que no parecen de ayer ni de hoy, sino de mañana: «Ser siempre el mejor y de todos estar en cabeza» *(aién aristeúein kaí hypeírokhon émmenai állon)*[53]. Creo que estas palabras representan, aún hoy, el ideal de buena parte de los habitantes de Occidente que, como muchas veces se ha dicho, sólo recuerdan a los vencedores.

Finalmente, ningún ideal tiene sentido si no es para procurarse gloria y, por tanto, fama. Es por lo tanto la gloria *(kléos)* lo que, en último extremo, da sentido a todo, pues es la única manera de conseguir la inmortalidad. Por eso el héroe homérico no conoce la prudencia ni la modestia y constantemente alardea de su fuerza y de su valor ante cualquiera, a la vez que está permanentemente dispuesto a demostrar con la acción lo que afirma con las palabras. Aquiles es un ejemplo supremo: acepta la muerte porque (¡qué hermosa paradoja!) sólo a través de ella alcanzará *kléos* y entrará a formar parte del olimpo de los héroes inmortales. Alejandro, el émulo de Aquiles, uno de los más grandes hacedores de *res gestae*, demostró en los

52. *Ilíada*, 9.442.
53. *Ilíada*, 11.784.

campos de batalla de la historia, no de la literatura, que Aquiles no había muerto y no habría de morir nunca.

Homero, convertido en educador, nos ha transmitido un ideal, un modelo que todos los seres humanos hemos visto, vemos y veremos en sus poemas. Este modelo es, en cierto modo, como alguno de los protagonistas de esos poemas; es como Aquiles, o como Héctor o Ulises: inmortal.

Igual que inmortal es, también, su creador.

4. El tránsito hacia la libertad. La época arcaica (800 a.C.-500 a.C.)

La libertad no forma parte de ningún código genético; no se adquiere mediante un mecanismo natural, propio de lo que los griegos llamaban *phýsis*, ni emerge de los accidentes ni de las casualidades de la historia. Por el contrario, la libertad está fijada en el territorio de los logros culturales, en el espacio que los griegos llamaban *nomos*, y exige siempre del ser humano lucha y, con frecuencia, sangre. Si prestamos atención al desarrollo histórico, podemos contemplar con orgullo y con dolor el anhelo constante del hombre por encontrarse con la libertad, así como su lucha (una lucha con verdaderos tintes épicos) por reconocerla, por definirla, por distinguirla de todo lo que se le parece, especialmente de la individualidad. Es una lucha en la que el hombre no siempre vence y algunas veces, aun triunfando, su victoria es completamente efímera, pues el único rasgo seguro de la libertad es que puede perderse y su característica más genuina parece que es la de abandonarnos. Su *esse* parece ser, más bien, un *superesse*.

Hubo un tiempo en el que nuestros antecesores vivieron sin saber qué era la libertad, aunque quizá alguno lle-

gó a imaginarla. Los grandes héroes que atacaron Troya, cuyos nombres han retado al olvido, nunca fueron libres; vivieron en un mundo en el que cada acto, cada suceso, todo accidente y todo comportamiento, heroico o despreciable, estaba predicho, dirigido y tutelado por la voluntad, a menudo esquiva, de los dioses. Ningún hombre sabía que era un individuo diferente y único, cuyas respuestas podían ser, también, diferentes a las de su clan, su clase o su familia. Eran tiempos en los que nadie se sentía responsable de sus actos, pues éstos eran obra de los dioses, no de la voluntad humana. He tratado de mostrar al lector ese mundo en el capítulo 2 de este libro.

El descubrimiento de la libertad ocurrió en suelo helénico y llevó al hombre a la democracia y a la elaboración de *leges magnae*, leyes de valor general que hoy llamamos *Constituciones*. Este desarrollo, que comienza con el descubrimiento de la individualidad, da alma al presente capítulo del libro. Estudiar ese viaje, tan épico o más que el de Ulises, el de Alejandro o el de Colón, es, en el fondo, asistir a uno de los logros más señeros de la especie humana. Que el proceso tuviera lugar en un país del Mediterráneo oriental, pobre, lleno de dificultades geográficas, situado en la encrucijada de casi todos los caminos, constituye en apariencia un enigma que, en todo caso, confío en poder desentrañar con la exposición de ciertas ideas que, a mi juicio, convierten el supuesto enigma en un proceso histórico susceptible de ser analizado, pues, como tantas otras veces, se trata de un enigma sólo en apariencia.

Mi exposición parte de una premisa inicial, ya esbozada, que ha de tenerse muy en cuenta en tanto que forma parte central de ese conglomerado de enseñanzas que se desprende del estudio de esta época de la historia de Gre-

cia y que podríamos resumir en la afirmación de que, incluso hoy mismo, a comienzos del siglo XXI, en un mundo como el occidental en el que todo o casi todo parece conseguido, somos libres igual que somos felices: parcialmente. En este aspecto no hemos avanzado mucho en relación con la situación de la Grecia antigua.

No hay una única razón que explique esta situación sino muchas y, a la vez, complejas. Sin embargo, entre tantas, una me parece esencial: el mundo en que vivimos se asienta sobre los mismos presupuestos que el antiguo y no ha superado determinados esquemas que, ya en la Antigüedad, hicieron imposible el desarrollo global de la libertad y, por supuesto, de la democracia. Hoy sabemos, o al menos eso creo yo, que la historia no da demasiadas oportunidades a quienes no están dispuestos a conocerla; y, desgraciadamente, sabemos también que los esquemas que no se superan tienden a repetirse.

El punto de partida: el descubrimiento de la individualidad

En páginas anteriores hemos visto cómo en el mundo que Homero nos describe la libertad está ausente por completo. En realidad es un hecho comprensible, pues la libertad tiene un prólogo o, si se prefiere, la libertad, como el propio ser humano, ha pasado primero por una fase de infancia y de adolescencia. Ciertamente la individualidad es la libertad en su fase adolescente y ni siquiera en esta fase, como hemos visto con detalle, existe en Homero. En páginas anteriores hemos dicho que el hombre homérico no se define de forma abstracta, independiente, por referencia a un *yo individual y característico,* sino por su estatus,

incluso por su función, dentro del grupo. Fuera del grupo y sin la intervención de los dioses no es nadie, no tiene identidad; podríamos decir que no existe.

Cuanto más reflexiono sobre este asunto, más claramente veo que el proceso que pretendo explicarles probablemente ocurrió de manera que el descubrimiento de la individualidad, primero, dio paso al de la libertad, después. Este primer paso, el de la individualidad, está por completo ausente del hombre homérico y hasta del propio personaje Homero, como hemos visto reiteradamente. No se trata de una elección sino de un hecho frente al que no cabe alternativa; el hombre homérico no es libre porque no puede serlo, no porque no quiera serlo. Igual que Leonardo da Vinci, atrapado en el siglo XV, no pudo inventar, a pesar de desearlo vivamente, un aparato que volara, así el hombre homérico, prisionero también en la cárcel de su época, no pudo disfrutar de los aromas agridulces de la libertad, pues su vida discurrió a través de un mundo en el que nunca existieron tales aromas.

En páginas anteriores hemos visto también que las reacciones individuales de los personajes homéricos no son imputables a ellos mismos sino a lo que hemos llamado, siguiendo a Dodds, intervenciones psíquicas. Ante el abuso de poder de Agamenón, Aquiles reacciona basándose en su honra perdida, pues es su *timé* lo que finalmente importa. La intervención de una diosa, Atenea, evita que la cólera de Aquiles dañe su *timé*. Pero lo importante es, justamente, que no es él quien elige. Aquiles no es libre, no puede ni sabe elegir. Tampoco Agamenón. Todavía no se ha formado el concepto de *persona individual*, de sujeto, ni en el ámbito del autor ni en el de los personajes de su obra.

Como todos los accidentes de la vida cotidiana pueden atribuirse a la intervención de algún dios, el concepto de

responsabilidad individual tampoco existe. Los héroes homéricos pueden llegar a sentir vergüenza por sus actos (Agamenón es un buen ejemplo), pero no culpa, pues la culpa, aunque parezca paradójico, es hija de la individualidad o, si el lector lo prefiere, del concepto de responsabilidad individual. Como ya hemos visto, el sentimiento de vergüenza propició la aparición de estas intervenciones externas que, en ese momento, impidieron que el hombre homérico experimentara el sentimiento de responsabilidad, ligado inexorablemente a la individualidad y a la libertad. En un mundo como aquél, un mundo de hierro, implacable y violento, las intervenciones psíquicas, que impidieron a sus protagonistas acceder al ámbito de la libertad, tranquilizaron por lo menos sus conciencias haciendo que los dioses tomaran el protagonismo de todos los sucesos.

Sin embargo, ese estado de cosas no habría de durar mucho tiempo. Intentaré mostrar, en primer lugar, el marco físico en que ese universo (el universo homérico) fue transformándose para siempre.

El marco físico: la pólis

¿Qué fue lo que propició el cambio? ¿Qué hizo que los griegos descubrieran la individualidad, el concepto de individuo? ¿Adónde los llevó tal descubrimiento? Como siempre, no hay respuestas sencillas. Sin embargo, a mi juicio, existe al menos una que encierra buena parte de las demás y encauza y explica, a la vez, todo el proceso.

Entre todos los grupos humanos, los griegos han sido los primeros en crear un tipo de Estado que exigía de todos los que formaban parte de él una participación real

en la vida política; llamaron a este Estado *pólis*, una palabra que, con frecuencia, se traduce erróneamente por «ciudad»[1]. Por lo que sabemos, la *pólis* está constituida ya a comienzos del siglo VIII a.C.

Es cierto que la Grecia de esta época no fue la primera que conoció el régimen de la ciudad-estado; estructuras semejantes existían ya en Mesopotamia y en la propia Grecia micénica, donde Micenas y Pilo, por ejemplo, eran verdaderas ciudades-estado. Sin embargo, hay una diferencia capital: Micenas y Pilo o las ciudades-estado mesopotámicas eran, por lo que sabemos, dominio de un rey, dios o sacerdote que gobernaba a súbditos o vasallos.

A partir del siglo VIII a.C., en Grecia, sin embargo, empiezan a aparecer los *políta*i, palabra que solemos traducir como 'ciudadanos'[2], pero que literalmente significa 'los que hacen la *pólis*', es decir, 'los que hacen el Estado'. La diferencia entre un súbdito y un *polítes* es que éste, desde el momento en que forma parte de la asamblea *(ecclesía)* tiene derecho a discutir y a participar en los asuntos que afectan a la *pólis*. En una palabra, el ciudadano que va, poco a poco, formándose en el interior de las ciudades-estado de la Grecia del siglo VIII y, sobre todo, del siglo VII a.C., tiene derecho a participar en la *política*.

1. Es importante recalcar aquí este hecho. Hay otras palabras que en griego significan 'ciudad', especialmente *ásty*. El término *pólis* hace referencia claramente a *Estado* y no a ciudad. El hecho de que las fronteras del Estado no traspasaran en la antigua Grecia los límites de la ciudad ha hecho que tendamos a traducir la palabra *pólis* por ciudad-estado. De estos dos términos el segundo es, claramente, el más importante. De la palabra *pólis* derivan, entre otras, *política* y *polítes*, es decir, 'ciudadano'.
2. La palabra española «ciudadano» no deriva del griego, sino del latín *civitas*.

Sin duda alguna este derecho tenía limitaciones que variaban según los lugares y los contextos; además, en determinadas circunstancias, podía ser severamente restringido; pero ese derecho existía y estaba reconocido, de manera que, en muy poco tiempo, el héroe homérico fue evolucionando, a la vez que lo hacía su entorno, hasta convertirse en ciudadano. En realidad, la política nace en el momento en que nace la ciudad-estado y, por lo tanto, se crean estructuras administrativas autónomas organizadas por hombres que, a partir de entonces, adquieren conciencia de sus derechos y, también, de sus deberes, pero no en relación con un rey o un sacerdote, sino con su *pólis*. Es este nuevo marco político el que abrió todos los caminos, incluso los que parecían más difíciles.

Con toda seguridad, las primeras ciudades-estado se formaron en Jonia, es decir, en las costas de Asia Menor. Gracias al comercio (una actividad fundamental pero completamente novedosa para los griegos), estas ciudades se convirtieron rápidamente en centros ricos y poderosos. La más importante de todas ellas fue, sin duda, Mileto, pero también florecieron Halicarnaso, Éfeso y algunas islas, especialmente Samos. En tales circunstancias, pronto se produjeron las condiciones favorables para que las monarquías homéricas, y su modelo de hombre-héroe, desaparecieran para siempre. Probablemente, como hemos dicho, el proceso debió de comenzar en torno a 700 a.C. y consolidarse, sobre todo en Jonia, en el período que va desde esta fecha hasta 600 a.C., ocupando todo el siglo VII a.C.

La razón de ello, como acabamos de apuntar, es la aparición y desarrollo de la actividad mercantil, que produjo una honda crisis en los ámbitos social y político. Este proceso es de importancia vital para entender lo que me pro-

pongo exponer, de manera que es necesario detenerse un momento para explicarlo.

Comercio y colonización: las razones del cambio

Durante la Edad Oscura (con las restricciones cronológicas que ya hemos fijado para este período en el capítulo anterior), la economía de las ciudades debió de ser de pura subsistencia y de estar ligada a una tierra cuya posesión, explotación y producción constituían la base del sistema social y político en un mundo, como el griego, en el que el comercio prácticamente no existía. Esta situación de penuria y la consiguiente sobreexplotación de los pocos lugares que la geografía de Grecia procura para las labores agrícolas explican en buena medida el proceso de colonización que se puso en marcha a partir del siglo VIII a.C. y que, finalmente, cambió para siempre la historia de Grecia y de Occidente.

En efecto, el mundo griego dependía, por lo que sabemos, de los «bárbaros» para conseguir algunas materias primas fundamentales. Algo que con toda seguridad ocurría en relación con el bronce[3] y, muy probablemente,

3. Como el lector sabe, el bronce es una aleación de cobre y estaño. Dado que este último material no puede encontrarse en el Mediterráneo, había que introducirlo, fundamentalmente por vía marítima, desde los lugares en que se encontraba, especialmente desde las llamadas islas Casitérides. La introducción del estaño en el Mediterráneo la hacían los fenicios desde el estrecho de Gibraltar, pero no está claro quiénes lo traían desde las islas Casitérides (las islas Británicas) después de librar el golfo de Vizcaya, Finisterre y toda la peligrosa costa de Portugal. Desde mi punto de vista, los navegantes y el reino de Tarteso desempeñan en este punto un papel fundamental que la historiografía moderna no acaba de reflejar.

también con el hierro. En un mundo como el homérico, en el que los únicos comerciantes eran los fenicios, este tipo fundamental de intercambios comerciales había quedado fuera del ámbito de influencia de los griegos. Sin embargo, a partir del siglo VIII a.C. el panorama empezó a cambiar radicalmente pues, sobre todo con la producción de cerámica, los griegos empiezan a tener un lugar en los intercambios comerciales, bien es verdad que limitado en un primer momento (la moneda no aparecerá hasta finales del siglo VII a.C.).

Aun así, la entrada de los griegos en el mundo del comercio, a pesar de las limitaciones iniciales, tuvo consecuencias radicales en el plano social, pues por primera vez se produjo una clara división del trabajo entre los núcleos urbanos y el campo, al tiempo que hacía su aparición una nueva clase social que habría de desempeñar un papel decisivo a partir de ese momento: los artesanos especializados, despreciados por los miembros de la aristocracia incluso en época clásica.

Mientras todo esto ocurría, también el mundo del campo estaba cambiando profundamente, pues no la producción en sí misma, pero sí la comercialización de productos agrícolas, especialmente aceite y vino, produjo, también, un cambio muy importante en el estatus de la tierra. Se trata de un cambio muy difícil de precisar, pero todas las fuentes emplean la palabra *stenochoría* (que significa literalmente 'escasez de tierras') para definir el fenómeno. Sin duda, esta escasez no se debió sólo al crecimiento demográfico, sino también a una nueva forma de explotación que pretendía adecuar la producción a las nuevas demandas que el incipiente comercio originaba.

Finalmente, la *stenochoría* produjo el gran fenómeno de la colonización, la verdadera clave, a mi juicio, del

cambio que se avecinaba. A mitad del siglo VIII a.C., los griegos se lanzaron al mar con el objetivo de encontrar nuevas tierras sobre las que asentarse, convirtiendo el Mediterráneo en un gran estanque que, como se ha dicho, estaba rodeado de ranas que croaban en griego.

Esa búsqueda de tierras hizo que el horizonte geográfico de toda Grecia se ensanchara y que, a la vez que surgían nuevos mundos ante la mirada de aquellos viajeros indomables, nacieran, también, unos ojos diferentes con los que contemplarlos; las nuevas tierras abrieron caminos no sólo a otras posibilidades de supervivencia sino, especialmente, a nuevas ideas que, en muy poco tiempo, se superpusieron a las antiguas. Las necesidades surgidas, como ha ocurrido tantas veces, crearon un verdadero universo que se fue abriendo propulsado por el motor de dos actividades que los griegos no habían afrontado hasta entonces: el comercio y la colonización de tierras. En un sentido profundo, el mundo estaba cambiando para siempre.

El impacto del nuevo mundo en el modelo político y social

En cierta medida, el Estado que empieza a consolidarse después de la guerra de Troya tenía, como hemos visto, una base común, independientemente del lugar de Grecia al que nos refiramos; esa característica compartida era una necesidad que podríamos sintetizar con estas palabras: derecho para todos.

Como consecuencia del comercio y de la colonización, el mundo cerrado de la Grecia micénica se fue abriendo a medida que las nuevas necesidades iban asentándose, de manera que el marco geográfico cambió radicalmente.

Un efecto inmediato de esta situación fue que la antigua monarquía homérica fue barrida con rapidez del nuevo contexto social. En las viejas ciudades aparecen por doquier regímenes aristocráticos[4] en los que el poder, realmente, pertenece ya a los jefes de las *gene* (palabra indoeuropea que el latín heredaría con la forma *gens*, singular, y *gentes*, plural). Estas *gentes* comienzan a asumir cotas cada vez más grandes de poder; por su parte el rey, cuando se mantiene (como es el caso de Esparta), acaba por ser un magistrado con funciones en lo esencial religiosas y, sólo excepcionalmente, militares. Sus antiguas atribuciones las comparte con otros magistrados; además, el carácter hereditario de la función real desaparece, siendo por lo general sustituido por un sistema de elección que varía según los lugares.

En realidad, esto es consecuencia inmediata del impacto del comercio en una sociedad asentada en el poder de unas cuantas familias que basaban su riqueza en la posesión y explotación de tierras. La irrupción del comercio en la vida de los griegos propició, empero, la aparición de nuevas familias poderosas cuya riqueza no se fundaba ya en la posesión de tierras sino en la actividad comercial. Con ello, la disparidad de fortunas también comenzó a notarse (y de forma muy patente en los enterramientos):

4. La palabra «aristocracia» deriva de la palabra griega *áristos* que, en realidad, es el superlativo del adjetivo *agathós*. Dado que este adjetivo significa 'bueno', *áristos* significa literalmente 'el mejor'. «Aristocracia», por tanto, significa literalmente 'el poder de los mejores'. Evidentemente, no se trataba de los mejores en un sentido ético o moral, ni entonces ni ahora. La aristocracia enmarcaba a los miembros de 'las mejores' *gentes* o familias. Naturalmente se trataba de las familias de la nobleza que, de forma hereditaria, se transmitían los privilegios y el poder de generación en generación. En un sentido profundo este panorama no ha cambiado en miles de años.

la diferenciación, propiciada por las desigualdades económicas, en clases sociales comienza a atisbarse, a la vez que algunas chozas se transforman en casas y las aldeas empiezan a relacionarse, a unirse y, gracias al sinecismo[5], a formar el atisbo de lo que es una ciudad-estado en un sentido estricto.

Ante los ojos de muchos hombres inquietos, el comercio abrió todo un mundo de nuevas posibilidades ligado a la libre actividad económica. La sociedad que empieza a habitar estas nuevas ciudades-estado tiene ya muy poco que ver con la antigua y elemental sociedad micénica, basada en una economía agraria simple y autosuficiente. Por el contrario, ahora se produce, como hemos dicho, una rápida y creciente diferenciación de fortunas que no están basadas ya en la propiedad de tierras, y son muchos los extranjeros que, atraídos por la nueva actividad, van llegando a las ciudades –al igual que las mercancías– procedentes de todas las partes del Mediterráneo oriental. La antigua sociedad va perdiendo poco a poco homogeneidad y, en un sentido estricto, todo apunta a una creciente diferenciación de clases.

5. Palabra griega que se ha convertido en un tecnicismo en la literatura historiográfica. La palabra significa literalmente 'unión de casas' y designa el proceso de unión de varias comunidades (aldeas por lo común, representadas por sus *gentes*) para constituir una *pólis*, es decir, una ciudad-estado. El caso de Atenas es un buen ejemplo y su sinecismo político fue atribuido al legendario Teseo, quien, de los numerosos núcleos poblacionales del Ática hizo un único estado: Atenas. Así, todos los ciudadanos nacidos dentro de los límites de la *pólis* (Estado) de Atenas fueron llamados y reconocidos como atenienses, aunque hubieran nacido más allá de los límites físicos de la *ásty* o ciudad (en Maratón o en Eleusis, por ejemplo). Quizá ésta sea la razón de que la mayoría de las ciudades griegas, incluso hoy día, sean designadas por nombres en plural: Atenas, Tebas, Micenas...

Ante esta situación, las familias poderosas, las que pertenecían a la aristocracia de abolengo cuyo poder estaba ligado a la posesión de tierras, tomaron posiciones y se dispusieron a adaptarse al nuevo estado de cosas. En todos los lugares de Grecia los miembros de las antiguas *gentes* se fueron haciendo conscientes del enorme peligro que el comercio suponía para su estatus como clase dirigente. Y reaccionaron.

En Esparta, el peligro fue percibido con tanta claridad que toda actividad comercial fue denigrada y se prohibió la acuñación de moneda en todos los límites fronterizos de su Estado. La clase dirigente espartana, los espartíatas, nunca estuvieron dispuestos a admitir que la riqueza, y por lo tanto el poder, se desligara de la posesión de tierras, pues era la única manera de evitar el cambio social que en otras partes de Grecia (singularmente en Atenas) se estaba produciendo.

En otras ciudades, los jefes de las *gentes* reforzaron su poder frente al rey, como hemos visto, y en la mayoría de los lugares consiguieron desplazarlo. Pero también estos clanes dirigentes habían perdido homogeneidad. En efecto, el libre ejercicio del comercio llevó a una creciente diferenciación de los patrimonios de algunas de estas familias de manera que los más ricos se distanciaron progresivamente de los más pobres afianzando además su posición a través de matrimonios mutuos. Las mujeres se convirtieron, casi para siempre, en objeto del juego por el poder.

Finalmente, el fenómeno de la colonización, profundamente unido a la actividad comercial, propició una necesidad nueva que, en realidad, no podía estar prevista de antemano. Se trata de los llamados *oikistaí*, es decir, los 'fundadores de colonias', cuya tarea más importante se

centraba, naturalmente, en dos aspectos: la distribución del nuevo suelo entre los colonos y, sobre todo, la creación de leyes e instituciones que regularan y controlaran tal distribución. Éste es el punto fundamental a mi juicio, pues, una vez estabilizada la colonización en el siglo VII a.C., las colonias generaron una auténtica sucesión de legisladores. Desgraciadamente, estos legisladores se convirtieron en figuras legendarias de las que no sabemos casi nada o muy poco, y lo que conocemos se debe, en general, a fuentes muy posteriores, como Aristóteles.

Y así, gracias no a la aparición espontánea de pensadores geniales fuera del contexto de los acontecimientos, sino a actividades tan comprensibles como el comercio y la colonización, toda Grecia se preparó, sin darse cuenta, para uno de los grandes descubrimientos de la historia: la libertad; una libertad nacida del espíritu emprendedor de multitud de hombres comunes a los que, sin embargo, movía la necesidad de conocer nuevos y lejanos mundos.

Quizá ninguno de esos hombres valientes (navegantes a lomos de frágiles navíos, sin brújula ni mapas, con la sola seguridad de su necesidad y de su arrojo) sabía que un nuevo mundo estaba naciendo, gracias a ellos, no en los lejanos horizontes que todos los mares envolvían, sino en el propio suelo de su patria.

Poesía y prosa: de héroe a ciudadano

El vehículo de transmisión de ideales y modelos había sido, como hemos visto, la poesía oral. Con la aparición de la escritura alfabética, Homero fijó para siempre esos ideales utilizando el único camino posible: la poesía escrita. Ya he explicado en páginas anteriores cómo este hecho

invalida, según creo, cualquier discusión sobre la credibilidad de Homero; sobre si es un poeta o un historiador. Homero es el primer escritor de Occidente y, en el momento en el que vive, la elección era imposible; la historia no existía ni tampoco su modo natural de expresión, la prosa. ¿Cómo puede exigírsele a Homero una elección cuando algunos de los términos sobre los que supuestamente habría de elegir ni siquiera existían todavía? Homero, ya lo he dicho, fue lo único que podía ser: el primer escritor; y escribió sirviéndose del único género posible, el único que existía: la poesía.

Ahora bien, la poesía homérica es poesía épica. Homero estableció de tal manera los límites de este género que, desde el momento en que sus obras fueron conocidas, se convirtió en un modelo; en el modelo épico por excelencia. Ninguna composición épica, a partir de entonces, ha podido liberarse de su influjo, ni traspasar los límites que el propio Homero estableció en unas obras que, por otra parte, ya hemos visto que son el eslabón final de una larga cadena de tradición oral. En este sentido, Homero no simboliza sólo el amanecer de la poesía épica sino, paradójicamente, también su ocaso.

Pero la ampliación del horizonte propiciada por la actividad comercial y colonizadora lo cambió todo. En el marco del nuevo Estado (la *pólis*) empieza a asomar al mundo un tipo de hombre diferente que, no sin dificultades, pone en cuestión los procedimientos heroicos propios del hombre homérico; este hombre basa su manera de actuar en un principio que el nuevo Estado ha consagrado: el derecho para todos; y fija su atención en todo lo que afecta a su *pólis*, es decir, en la *política*.

El héroe homérico se transforma progresivamente en ciudadano y, una vez afianzada esa mutación, comienza a

cuestionar los procedimientos y los privilegios de los héroes. En una palabra, el despreciado Tersites, vituperado y golpeado por el héroe (Ulises) en medio de la Asamblea de guerreros, empieza a ser tenido en cuenta. El propio Tersites hubiera firmado, sin duda, estos versos de Arquíloco[6], un poeta del siglo VII a.C.:

> Alguno de los Sayos se pavonea con mi estupendo escudo,
> que junto a un arbusto abandoné mal de mi grado [7].
> Mas yo me salvé. ¿Qué me importa aquel escudo?
> ¡Que le den! Uno adquiriré no peor.

Unos versos que rompen por completo con la tradición homérica. Sin duda, el comportamiento de Arquíloco, abandonando el escudo para poder huir con rapidez del enemigo, no hubiera sido admitido a la luz del código de honor de los héroes homéricos. Y en muchas *póleis* griegas, tal comportamiento se hubiera castigado con la muerte. Sin embargo, Arquíloco lo confiesa y, al hacerlo, propone una auténtica revolución; y no sólo en esto, como veremos. Para el poeta de la isla de Paros, la muerte no es deseable, aunque procure gloria y fama, sino la vida; se debe salvar la vida aunque para ello haya que abandonar el escudo. Es exactamente lo contrario que hace Aquiles, el héroe homérico por excelencia.

A pesar de la cercanía en el tiempo, ¡qué lejos queda este planteamiento del modelo homérico! ¡Cómo lo hubieran despreciado Ulises, Áyax, Aquiles o cualquier otro de los héroes que combatieron en Troya!

6. Fragmento 6 D.
7. Otros poetas, como Alceo (49), Anacreonte (51) y Horacio (*Odas* 1.7.10) confiesan haber hecho lo mismo.

Prosa y política

En realidad, el modelo del nuevo ciudadano ya no está en la poesía épica, especialmente en la epopeya homérica, sino en la prosa. El nuevo Estado empieza a escribir sus leyes. Por todas partes, como dice Jaeger[8], se intenta «la sumisión de la vida y de la acción a normas ideales rigurosas y justas» y, en la medida de lo posible, también se procura que estas normas sean universalmente válidas. De esta manera, la costumbre, cuando es generalmente asumida por todos, pasa a ser considerada ley y, por tanto, a escribirse. La aparición de las leyes escritas en prosa hace que la *pólis* instaure también el «Estado legal» (lo que hoy día llamamos «Estado de derecho»), como consecuencia de este incipiente pero pujante pensamiento racional. En una palabra, se ha iniciado un nuevo camino: el de convertir las costumbres en leyes[9].

Una consecuencia del nuevo estado de cosas fue que los miembros del Estado legal se desvincularon para siempre del modelo propuesto por la poesía épica, que quedó apartada de los momentos importantes de la *pólis*. Ya no se trata de emular el comportamiento de los héroes homéricos (pues éste comienza a percibirse como propio de un tiempo irreal de leyenda), sino de cumplir con los preceptos que la *pólis* se da de una manera o de otra; unos preceptos que, al escribirse, se transforman en leyes.

Así, la actividad de la *pólis*, la política, pasó a ser el nueve eje de las preocupaciones sociales de los ciudadanos, quienes, con el paso del tiempo, tomaron por completo

8. W. Jaeger, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
9. Efectivamente, la palabra *nómos* ('costumbre') pasó a significar, también 'ley'.

las riendas de su destino *político*. Todas las referencias políticas, todos los nuevos modelos de comportamiento no individual quedaron reflejados en las leyes, cuyo vehículo de expresión fue la prosa, no la poesía. Homero se convirtió, desde este punto de vista político, en una referencia arcaica y, desde otros puntos de vista, inasumible.

La poesía épica ya no reflejaba los modelos de comportamiento del ciudadano, tan alejado en muchos aspectos del héroe guerrero, y devino en lo que hoy llamamos literatura. Naturalmente no fue un proceso lineal ni fácil de seguir. Sin embargo, aunque la evolución del Estado dejó de lado la poesía épica, los poemas homéricos y los valores que se desprenden de ellos siguieron, como no podía ser menos, vivos y, con frecuencia, fueron utilizados también políticamente. Todavía hoy, a mi juicio, permanecen activos en muchos modelos de comportamiento; de comportamiento masculino, especialmente.

Poesía e individualidad

Así las cosas, la esfera íntima, personal e individual del ser humano, alejada por completo de la actividad política cuyo modelo era la prosa y ausente por completo de los viejos versos épicos, comenzó a reflejarse (a nacer, realmente) en un nuevo tipo de poesía, diferente desde todos los puntos de vista al viejo *épos* homérico. Se trata de una poesía que ya no utiliza los viejos hexámetros de Homero, que habían perdido su antiguo carácter didáctico (desplazados por la prosa) y que, a la vez, no servían ya para expresar el nuevo y pujante mundo individual que nacía de la mano de la actividad comercial y de la colonización. Es, por tanto, una poesía nueva, alejada de las

preocupaciones heroicas, que centra su capacidad expresiva en el ámbito individual, completamente ajeno, como hemos visto, a la poesía homérica.

Ese nuevo tipo de poesía es la poesía lírica. A través de ella, la individualidad del ser humano encontró un nuevo mundo, que exploró con la misma avidez con que las naves exploraban los mares desconocidos y llevaban a sus tripulantes a tierras inexploradas. Igual que la poesía épica había servido de soporte a la expresión de los anhelos y modelos de la sociedad micénica y que la prosa servía ahora para la expresión, a través de leyes, de la nueva sociedad enmarcada por la *pólis*, la poesía lírica sirvió a estos hombres, a partir del siglo VII a.C. especialmente, para navegar a través del mundo recién descubierto de la individualidad. Fue un paso que habría de llevar a todos los griegos al descubrimiento de la libertad, y a algunos de ellos, los más valientes, los más decididos, a experimentar un modelo de convivencia que ha mostrado su vigencia desde hace dos mil quinientos años: la democracia.

Los versos líricos son los versos del hombre que se sabe solo frente al resto de los hombres y también frente al sufrimiento que causan los dioses; son los versos en los que asoma, por primera vez, la expresión individual y única, opuesta a la del grupo que, en el caso de los versos épicos, daba sentido a una existencia que sin él no podía concebirse.

Por primera vez los poetas aparecen en sus versos, nos muestran sus alegrías y su dolor, sus sueños y sus pesadillas. De la misma manera que la poesía épica queda para siempre asociada al canto de las gestas heroicas de guerreros a quienes sólo en una cierta medida se percibe como humanos, la poesía lírica se adhiere para siempre a la expresión de los sentimientos individuales, únicos, diferen-

tes en cada ser humano; alejados, en suma, del sentimiento de pertenencia a cualquier mundo que no sea el del propio yo.

El poeta se asoma desde sus versos y nos concede algunos datos que nos permiten conocerlo. Dos fragmentos, apenas cuatro versos, de Arquíloco (¡sólo cuatro versos!) nos dan más información sobre él que los miles de versos de la *Ilíada* o la *Odisea* lo hacen sobre Homero:

> Soy un siervo, yo, del soberano Enialio[10]
> y conocedor del amable regalo de las Musas[11].

Arquíloco se nos presenta como un soldado (siervo de Enialio) y como un poeta (conocedor del regalo de las Musas, es decir, de la inspiración poética). En otro fragmento insiste en su condición de soldado:

En mi lanza tengo el pan amasado, en mi lanza el vino de Ísmaro[12];
bebo apoyado en mi lanza[13].

Ya no estamos en la época de los héroes homéricos, pero, sin duda, la valentía del guerrero debía de seguir considerándose la suprema virtud de un hombre. Incluso en época clásica, el propio Esquilo, uno de los grandes poetas trágicos, se jactaba en su epitafio, escrito por él mismo, sólo de una cosa: su participación en la batalla de Maratón. Por eso son realmente llamativos los versos de Arquíloco

10. Enialio se identifica con Ares, dios de la guerra.
11. Fragmento 1 D.
12. El vino de Ísmaro, monte de Tracia, era ya elogiado en los poemas homéricos. Con él, según parece, Ulises consiguió emborrachar al cíclope Polifemo.
13. Fragmento 2 D.

referidos al episodio del abandono del escudo que comentaba antes; muestran un talante completamente innovador que sin duda va más allá de lo que debía de ser corriente en la propia época. Pero la lírica literaria no participa por completo de los ideales del grupo (como hace la épica) sino que, con frecuencia, se complace en desafiarlos abiertamente; incluso tiende, algunas veces, a escandalizar. Algo lógico si pensamos que es el vehículo de expresión del *yo individual*, no grupal, y que, con frecuencia, el individuo está en conflicto con el mundo al que pertenece, especialmente un individuo como Arquíloco.

Así pues, en el siglo VII a.C. se produjo, gracias al desarrollo económico y político, un desarrollo intelectual completamente paralelo. Es el momento de la *pólis*, de la aparición de ciertas formas de arte, del triunfo de las aristocracias frente a los reyes y, también, del nacimiento del pensamiento libre. Es un momento fascinante en el que nace en Grecia el sentimiento de individualidad característico de la mentalidad griega. Desde el momento en que un tal Terpandro introduce en uno de sus poemas lo que en griego se llama *sphragís* o 'sello', es decir, la indicación inequívoca de su autoría, los autores no se esconden detrás de sus versos como había hecho Homero poco tiempo antes, sino que, conscientes de su propia individualidad, se preocupan de tomar precauciones para que nadie les 'robe' el poema. Arquíloco hace lo mismo que Terpandro, pero algunos otros han de llegar todavía más lejos, insistiendo una y otra vez en la originalidad de sus cantos y utilizando para definir esa naturaleza original e individual de su obra palabras del tipo «hallar» o «componer», como ha señalado acertadamente F. R. Adrados[14]. Igual

14. *Lírica griega arcaica*, Gredos, Madrid, 1980 (p. 21).

ocurre con la cerámica, donde los alfareros y los pintores se apresuran a poner su firma y dejar constancia de su talento para siempre.

Es el momento del individuo; el momento en el que el ser humano (en tierras de Grecia) se mira a sí mismo fascinado; el momento en el que, por así decirlo, descubrimos que, a pesar de las apariencias, cada uno somos «un pequeño cosmos», único, diferente e inimitable. Y es el momento, también, en que el hombre empieza a comprender que las cosas pueden suceder de manera casual, sin que los dioses las provoquen; especialmente las cosas que afectan no a la *pólis* sino al individuo.

Naxos. Restos del templo de Apolo, *que flanquean la bocana del puerto de la isla. Desde este lugar, a unas pocas millas hacia el oeste, se ven las costas de la patria del poeta Arquíloco, la isla de Paros. Entre estas dos islas pasaban todos los barcos que navegaban desde el sur del mar Egeo hasta Atenas.*

En este sentido siempre me ha impresionado un fragmento de Arquíloco en el que el poeta atribuye al *rythmós* (literalmente 'ritmo') de la vida las causas de las fluctuaciones de los asuntos humanos; por primera vez y de forma expresa, lo que sucede al ser humano no se considera producto de intervenciones psíquicas, de *áte*, *ménos* o cualquier otro «accidente» provocado por los dioses. Las palabras de Arquíloco me han acompañado siempre, desde mi época de estudiante, y me han servido con frecuencia de consuelo; no deja de ser extraño que tales palabras, escritas en el siglo VII a.C., puedan explicar la naturaleza de los cambios de la fortuna humana, el signo contrario de los acontecimientos y la mudable naturaleza de las cosas:

Corazón, ¡oh corazón!, turbado por pesares invencibles,
¡levántate! Defiéndete del contrario ofreciendo tu pecho de frente,
detente con firmeza ante las emboscadas de tus enemigos;
mas si vences, no te jactes ante todos
ni, si eres vencido, llores encerrándote en tu casa.
Disfruta de los momentos felices y de los malos tiempos
no te duelas demasiado.
Comprende que a los hombres los domina la alternancia [15].

Estos versos constituyen, a mi juicio, la prueba palpable de lo que estoy intentando explicar. El poeta, hijo de una época de búsqueda, ha descubierto una ley interna, individual y eterna, y nos la ha transmitido en versos líricos, los versos que, alejados de las preocupaciones de los

15. Fragmento 67a D. He traducido la palabra griega *rythmós* por 'alternancia' siguiendo a Juan Ferraté en su extraordinario libro *Líricos griegos arcaicos. Antología*, Seix Barral, Barcelona, 1968.

héroes épicos y de las inquietudes políticas de los nuevos ciudadanos, posibilitaron al alma inquieta de los griegos jónicos de esta época la expresión suprema de su individualidad.

El camino hacia la libertad estaba abierto, con todas sus expectativas, sus peligros y sus miedos. Porque la libertad y la individualidad están en la misma ruta, aunque son cosas diferentes. Éste es un hecho que algunos de nuestros contemporáneos han olvidado por completo.

El equilibrio entre la individualidad y el entorno: la libertad y la ciencia

Poetas como Arquíloco expresan por primera vez en su propio nombre sus sentimientos e incluso sus opiniones. Sin embargo, a pesar de ser éste un rasgo de individualidad completamente innegable, tales opiniones y sentimientos presuponen claramente la existencia de la *pólis*, de su estructura social y, aún más, de lo que hoy día llamaríamos su entorno natural. Los sentimientos, las opiniones y los anhelos que la poesía lírica expresa con una pujanza incontenible nunca están aislados ni, como dice W. Jaeger, se expresan «a la manera moderna, como la simple experiencia de la sensibilidad del yo, [...] como un puro desbordamiento sentimental. Este tipo moderno de individualidad poética no es sino una vuelta a las formas primitivas y naturales del arte»[16].

Las palabras de Jaeger explicitan magistralmente una de las diferencias claves entre el mundo de la lírica griega

16. W. Jaeger, *Paideia*, cit., p. 118.

arcaica[17] y el nuestro, y están en la base de una idea que me parece capital para entender algunas de las cosas que definen nuestra época.

La clave está en que el tipo de individualidad que late por primera vez en los versos líricos griegos no nace ni se desarrolla a la manera de hoy, como un aluvión de los sentimientos del propio yo, sean de la naturaleza que sean, que fluye ajeno al contexto social que lo rodea. No se trata, como ocurre en nuestro tiempo, de un desbordamiento sentimental (como lo ha llamado Jaeger), que, a la manera de un torrente, marca su camino sin tener en cuenta los obstáculos que puede arrasar ni las consecuencias que pueden suceder al fluir de su corriente impetuosa. Este tipo de manifestaciones individuales, tan antiguo como moderno, no es lo que caracteriza a los hombres que a partir del siglo VII a.C. nos marcaron el camino de la libertad. La primitiva individualidad griega no se centra exclusivamente en el *yo* ni es, si se me permite la expresión, exclusivamente individualista; es algo bien distinto y, en cierto sentido, sólo desde un punto de vista cronológico es primitivo.

En efecto, para los griegos de esta época el yo individual se halla en íntima y feraz conexión con todo el mun-

17. En realidad simplifico un poco cuando hablo de lírica griega arcaica. No toda la poesía lírica sirvió de vehículo expresivo a estas nuevas ansias individuales e, incluso, individualistas. Fue sobre todo la lírica llamada *monódica* –es decir la que era cantada o recitada por un solo individuo (normalmente el propio autor)– la que cumplió con ese cometido expresivo, especialmente la poesía yámbica y elegíaca de los jonios (griegos asentados, como hemos visto, en las islas del Egeo y en la costa de la península de Anatolia) y la lírica eólica (especialmente en la isla de Lesbos). La lírica coral, cantada y/o recitada no por un solo individuo sino por un coro, no participó de esta nueva sensibilidad hasta tiempos posteriores y permaneció fiel al modelo heroico establecido por los poemas homéricos.

do que lo rodea: con la naturaleza, de un lado, y con la sociedad, de otro. Y esta conexión, profunda y fuerte, es probablemente la razón que mejor explica la maravillosa fecundidad que los griegos desplegaron en esta época y en la que habría de venir; unidos a su entorno, nunca se sintieron separados, nunca aislados ni del ámbito natural, en el que vivían, ni del ámbito social, dentro del cual iban creciendo como seres humanos. Esta razón explica que las manifestaciones de su individualidad no fueran jamás, aunque parezca paradójico, ni completa ni exclusivamente subjetivas.

Como consecuencia de esta concepción de la individualidad unida siempre a su entorno, los sentimientos y las opiniones de poetas griegos como Arquíloco en el siglo VII a.C., o como Alceo o Safo algunos años después, permanecen siempre dentro de lo que podríamos llamar «un deber ser», una norma. Como esa norma no «es dada» al ser humano por ninguna clase de procedimiento externo, con frecuencia se tiene la conciencia de que hay que buscarla, perseguirla y, una vez hallada, fijarla. De esta búsqueda del equilibrio entre el yo individual y el entorno, de esta búsqueda apasionada para encontrar no lo que *yo puedo ser*, ni lo que *yo quiero ser*, sino lo que *yo debo ser*, nacieron la libertad y la ciencia; y no fue un descubrimiento casual, con el que se encontraron o se toparon, como Colón con América, sino que fue la consecuencia de un proceso vinculado muy hondamente con esta concepción *objetiva* de la individualidad que los antiguos griegos mostraron desde el siglo VII a.C.

Visto con calma no parece tan complicado, pues, al hacer que las manifestaciones de su individualidad no fueran exclusivamente subjetivas, los griegos alcanzaron la libertad no como consecuencia de un simple desborda-

miento de su subjetividad ni porque, en consecuencia, descubrieran que eran individuos capaces de existir al margen del grupo (pues esto quizá ya había sido percibido antes y fue percibido también en otros lugares de la tierra), sino porque hicieron *objetivo* ese descubrimiento. De esta forma, lo que podría haberse quedado dentro de la esfera del comportamiento exclusivamente individual o, mejor dicho, de tipos de comportamiento individual sin valor general y sin características susceptibles de ser sistematizadas, evolucionó hacia el mundo de la libertad y de la ciencia gracias a este afán de hacerlo objetivo, de ponerlo en relación con su entorno; y ese mundo de la libertad y de la ciencia es muy distinto, a pesar de las confusiones propias de nuestro tiempo, del de la individualidad y la opinión, características éstas propias de la subjetividad, no de la libertad.

Por eso a los griegos antiguos no todas las opiniones les parecían respetables en sí mismas; no, desde luego, si representaban solamente la pura expresión subjetiva del yo individual, desarrollado al margen o en contra de su entorno. Las características de la propia individualidad, las opiniones personales aisladas del «deber ser», nunca les interesaron lo más mínimo, pues, gracias al proceso que intento explicar, aprendieron a distinguir muy claramente entre libertad e individualidad; entre opinión *(dóxa)* y ciencia *(epistéme)*. ¿Cómo fue eso posible?

Si estoy en lo cierto, la explicación es que los griegos intentaron acomodar al individuo, recién descubierto, dentro del marco general del mundo en el que vivía. El proceso parece razonable e incluso natural y, sin embargo, creo que es una línea que el hombre moderno ha ido perdiendo poco a poco, por las mismas razones por las que la perdieron también los propios griegos. Ciertamente, en la medi-

da en que el individuo intenta encajarse en el mundo que lo circunda, empieza a comprender que ese mundo, externo, tiene sus leyes propias, de la misma manera que el individuo tiene también sus propias leyes internas, aquellas de las que depende su individualidad. Empeñados en este equilibrio entre el individuo y su entorno, los griegos descubrieron que no sólo el yo individual tiene leyes propias sino que también las tiene el mundo exterior; y que estas últimas, con frecuencia, no siguen la misma línea que las leyes individuales.

Al entorno social, al que cada *yo individual* debe acoplarse, lo llamaron *pólis*, una de las palabras claves de la civilización griega. Para designar el entorno no social, sino natural, en el que la vida del individuo y de la *pólis* se desarrolla, los griegos encontraron otra palabra, tan importante como aquélla: *phýsis* (pronunciada «físis») cuyo significado es 'naturaleza'.

Y finalmente, vino lo más difícil: el deseo de equilibrar el *yo individual* con su doble entorno: la *pólis* y la *phýsis*. O, por decirlo con palabras de hoy, el deseo de entender al individuo en su entorno *político* y en su entorno *físico* o natural. El primero de estos dos equilibrios, el que ha de armonizar al individuo con la *pólis*, produce la libertad. El segundo, el que busca la armonía con la *phýsis*, la ciencia.

Fue una epopeya; un proceso que llevó, hace 2.700 años, a tratar de objetivizar la propia subjetividad. El viaje de la libertad y de la ciencia es paralelo; el empeño de poetas como Arquíloco, Safo, Alceo, Anacreonte, Jenófanes y otros muchos, conocidos y desconocidos, corrió junto al de científicos como Tales, Demócrito o Heráclito. Unos bebieron de los otros, y todos mostraron hasta el final este compromiso de hacer objetivo lo subjetivo, de encontrar el equilibrio entre cada individuo y su entorno; el equili-

brio que los capacitó para distinguir entre opinión y ciencia; entre individualidad y libertad.

La ciencia es hermana de la libertad y ambas son hijas de la individualidad. El anhelo por descubrir y definir la individualidad llevó a los griegos a descubrir la libertad y a internarse en los dos campos que definen más claramente nuestra condición de seres humanos: la ciencia y la política.

Libertad y elección

El encuentro con la libertad, sin embargo, no fue una liberación, si el lector me permite esta aparente paradoja. Saber que muchas de las cosas que suceden a un ser humano no están determinadas por los dioses (o por los agentes de los dioses que propician las intervenciones psíquicas) no trajo, precisamente, paz a los espíritus de estos hombres inquietos. Mientras esos agentes concretos de los dioses (*áte*, Moiras...) fueron considerados «responsables» de los sucesos humanos; mientras todas las moniciones interiores tenían una explicación externa al propio individuo (cuya existencia autónoma en relación con el grupo no se contemplaba), el hombre encontró una salida fácil a situaciones que, contempladas desde la nueva perspectiva individual, empezaron a percibirse de otra forma. La individualidad y, sobre todo, la libertad, introdujeron inquietud en las almas de los hombres, pues si los dioses no eran los responsables de todos los actos humanos, si, al menos en algunos casos, los hombres eran los propios agentes de los sucesos que les afectaban tanto social como individualmente, entonces ¿dónde refugiarse de la injusticia?, ¿dónde buscar con-

suelo de las desgracias y venganza ante los agravios de la fortuna?

Estas preguntas tuvieron un carácter decisivo en la evolución de la religiosidad de los griegos y en la posición que adoptaron en relación con los sucesos humanos. Naturalmente, la respuesta ante esta repentina soledad, ante la desaparición, siquiera parcial, de la tutela de los dioses, varió, fundamentalmente, en los aspectos individuales. Algunos se refugiaron en una religiosidad honda que, en todo caso, fue muy distinta de la de los tiempos homéricos. Otros, especialmente ciertos intelectuales, intentaron encontrar las respuestas lejos del mundo de los dioses. Y, finalmente, la mayoría buscó una posición de equilibrio, un camino intermedio. Ahora nos corresponde ver cómo se desarrollaron los primeros pasos de este largo y complejo proceso.

En un poeta como Arquíloco hallamos por primera vez con claridad la convicción de que sólo es posible un yo íntimamente libre si la propia vida individual que éste encarna se desarrolla dentro de una existencia elegida y determinada por uno mismo. En una palabra, hombres como Arquíloco percibieron claramente que no hay libertad sin elección o, mejor dicho, sin la posibilidad de plantearse una elección. Este proceso de elección de la propia vida lo aborda el poeta en otro de los fragmentos que conservamos de su obra:

> Nada me perturba todo el oro de Giges[18],
> jamás me asaltó la envidia,

18. Prototipo del rico tirano oriental cuya llegada al poder probablemente se contaba en el poema. Accedió al trono de Lidia en 685 a.C. y estableció su capital en Sardes, desde donde inició un movimiento de expansión hacia el mar Egeo. Rápidamente se convirtió en el prototipo de

y no tengo celos de las acciones de los dioses
ni deseo la arrogante tiranía[19].
¡Qué lejos está todo eso de mis ojos![20]

Según nos transmite Aristóteles, todo el poema estaba puesto en boca de un carpintero llamado Carón y parece que los cuatro versos de nuestro fragmento eran el comienzo. ¡Cómo me gustaría poder leer todo el poema! Este elogio de la medianía[21] es un acto claro de libre elección frente a otro modelo que se rechaza abiertamente; a la vez, implica un acto de libertad verdadera, basada en el conocimiento de las alternativas y en la consecuencia de tal conocimiento, que no es otra que la elección.

A pesar de que este modelo de elección individual, asentado en el conocimiento que permite diferentes alternativas, tiene implicaciones muy profundas en ámbitos vitales del comportamiento civilizado, el proceso de elección, en el que se basa toda libertad, no hizo más que iniciarse en poetas como Arquíloco; su continuidad o, por decirlo con más claridad, su plenitud se alcanzó a través de uno de los personajes más fascinantes de la historia de esta época y, a mi juicio, de toda la historia de los logros humanos. Su mérito es extraordinario porque a la dificultad de su empeño intelectual se añadía otra, casi insalvable, de carácter natural que, en algunas épocas de

monarca cargado de riquezas. La llegada de los cimerios desde el Cáucaso interrumpió su política y acabó, además, con su vida. Creso siguió el camino iniciado por él.

19. La palabra se documenta aquí por primera vez. Se refiere, sin duda, al poder absoluto de los monarcas orientales.

20. Fragmento 22 D.

21. Se trata de la idea de la *aurea mediocritas* que Horacio, el poeta romano, desarrollaría ampliamente, mucho después, en sus poemas.

la historia, ha sido considerada casi un delito. El lector comprenderá de qué estoy hablando si le digo que el protagonista de este último impulso al proceso de la libre elección no fue un hombre sino una mujer; una extraordinaria y, probablemente, hermosa mujer. La magnitud de su desafío es, todavía hoy, algo que me admira y me sorprende. En las próximas líneas voy a hablar de ella y de lo que su ejemplo supuso para el desarrollo de la naciente libertad.

Safo o el desafío de la elección: el amor

Arquíloco representa un tipo de hombre completamente nuevo en algunos aspectos fundamentales; desafía el estatus anterior desde varios puntos de vista y abre un sendero por el que otros empezarían a transitar muy rápidamente. Sin embargo, parece como si el espíritu creador y emprendedor de los griegos de esta época hubiera necesitado a Safo, una mujer, para dar un nuevo paso.

Sin duda debieron de creer, a pesar de todos los inconvenientes que presentaba su naturaleza de mujer, que ella personificaba algo importante cuando, según nos dice Platón, la consideraron como la décima musa. Visto desde la perspectiva de nuestros días, el paso dado por Safo a través del nuevo sendero de la libertad me parece casi lógico, pues, como ya he dicho, estuvo basado en el amor. Quizá para entender mejor de lo que estoy hablando sea necesario detenerse de nuevo un momento, pues la imagen que el paso del tiempo nos ha dejado de Safo y de su patria (la isla de Lesbos) está distorsionada de manera probablemente premeditada. En efecto, cuando digo que Safo fundamenta su modelo de elección en el amor, no

Supuesto retrato romano de Safo. *Muchas mujeres de Pompeya fueron retratadas en esta «pose» propia de escritoras: el stylus en una mano y en la otra un díptico, verdadero antecedente del libro. La tradición ha querido ver a Safo en esta admirable pintura romana, en la que una mujer parece madurar un momento lo que va a escribir. La melancolía de sus ojos y su hermoso rostro ensimismado han contribuido, sin duda, a que desde antiguo arraigara la idea de que se trataba de la misma Safo.* © Archivo Anaya.

me refiero al amor de esposa, de amante o de madre, los tres papeles que la fantasía masculina asigna al amor de una mujer; me refiero al amor puro y, como voy a tratar de explicar en las próximas líneas, el único amor puro que una mujer puede sentir en esta época es, probablemente, el amor homosexual. El amor por otra mujer.

¿Quién era Safo?

Como siempre que, tratándose de la Grecia antigua, uno se acerca a la vida de la persona, el desánimo por la falta de datos fidedignos aparece rápidamente. Siendo una característica de los antiguos griegos, como ya he comentado antes, sin embargo el caso de Safo es relativamente diferente. Por razones que tienen que ver con la naturaleza del personaje, las noticias son más abundantes de lo normal y han llegado hasta nosotros por vías de diversa naturaleza[22], entre las que no es la menor su propia obra, que, inmersa en la corriente de la pujante lírica monódica, nos habla en diferentes pasajes de su propia vida.

A pesar de ello, es difícil hacerse una idea cabal de quién era esta mujer única. Y, sobre todo, es casi imposible no tratar de juzgarla, tal como ha hecho la tradición que, preñada de los modelos femeninos transmitidos hasta nuestros días por el mito, ha cometido con ella anacronismos e injusticias que, ya desde antiguo, forman parte de lo que se conoce como la «cuestión sáfica».

Ciertamente, ya desde la Antigüedad se formularon las más diversas hipótesis sobre su vida y sobre sus costumbres y ocupaciones. En el momento actual, dos mil seis-

22. Hasta nosotros han llegado datos sobre Safo desde fuentes muy diferentes. El propio Platón nos transmite algunas noticias, al igual que diferentes poetas cómicos que, en el contexto de sus obras, hacen alusiones a una biografía escrita por un tal Cameleonte, filósofo peripatético del siglo IV a.C. El *Marmor Parium* (una inscripción del siglo III a.C. que puede considerarse una auténtica tabla cronológica y que recoge gran cantidad de datos históricos sobre muy diversos aspectos) también nos da noticia de Safo, al igual que la *Suda* (una enciclopedia de época bizantina) y algunos autores tardíos, como Máximo de Tiro. También nos han llegado comentarios sobre ella en algunos papiros.

cientos años después de su muerte, es necesario abordar este asunto con una mentalidad abierta que, en último término, nos permita comprender que Safo es una mujer que responde a modelos y valores de una sociedad que, en el profundo mar de las relaciones personales, era muy diferente de la nuestra.

En época de Menandro[23], un poeta cómico a caballo entre los siglos IV y III a.C., se contaba la historia de su apasionado amor por Faón, un hombre que no la correspondió. Según esa tradición, muy dudosa, Safo se habría quitado la vida arrojándose al mar desde una roca, incapaz de soportar la vida sin el amor de Faón. Quizá esta leyenda, tan parecida a otras que conocemos bien, intentaba hacer de Safo un modelo asumible por la tradición masculina que, según me parece, nunca ha sabido cómo manejar a este tipo de mujeres. En realidad, lo que siempre ha suscitado el debate en la tradición histórica es saber si Safo era, como afirma la *Suda*, una especie de maestra rodeada de alumnas, una mujer «casera y trabajadora»[24] o, incluso, como se ha dicho con frecuencia, una especie de *madame* al frente de un grupo de hermosas cortesanas que no sólo se entregaban al placer heterosexual (pagado) con los hombres sino que, quizá en sus ratos libres, no rehuían los placeres homosexuales entre ellas. Sinceramente, creo que no es difícil imaginar lo que debió de suponer entre sus contemporáneos la actividad enérgica de una mujer como Safo y, desde luego, lo que significó para la tradición posterior (especialmente la cristiana) la presencia innegable de relaciones homosexuales en su vida y en sus versos.

23. Fragmento 258 K.
24. *P. Oxy.* 2506, fr. 48.

Sabemos que Safo, en todo caso, era apreciada por buena parte de la comunidad (al menos la comunidad intelectual) de la ciudad de Mitilene, la capital de la isla de Lesbos. Se nos dice[25], en efecto, que solía educar a las jóvenes procedentes de la nobleza de Lesbos y de toda Jonia en general, y que profesaba un auténtico culto a la *areté* o 'virtud'[26]. Se trata de rasgos claramente positivos y que contrastan vivamente con la sociedad cerrada a las mujeres característica del modelo indoeuropeo (ya fijado claramente en esta época) que hemos estudiado en páginas anteriores. Sin embargo, frente a este tipo de informaciones positivas aparecen los rasgos negativos que finalmente calaron en toda la tradición posterior. Una biografía[27] que con toda probabilidad se remonta al peripatético Cameleonte, citado unas líneas más arriba, dice que «es acusada por algunos de depravada y amante de mujeres», lo que demuestra que las luces y sombras en relación con lo que representaba su figura estaban presentes casi desde el principio. Pero hay más.

Algunos autores antiguos, como el gramático Dídimo, se preguntaban abiertamente si Safo había sido una prostituta, tal y como ha recogido Séneca en una de sus *Epístolas*[28], donde, por cierto, se afirma que Dídimo se planteaba también «si Anacreonte (otro poeta lírico, aunque posterior) vivió entregado más a la voluptuosidad que a la bebida». Se ve que la costumbre de hurgar en la vida privada de los demás, especialmente si son famosos, tenía ya en la Antigüedad algunos partidarios, de los que, por

25. En un comentario conservado en el *P. Colon* 5860, que cita a Calias, un gramático mitilenio del siglo III a.C.
26. *P. Oxy.* 2293.
27. Conservada en el *P. Oxy.* 1800, fr. 1.
28. 88.37.

cierto, el propio Séneca llega a burlarse, con la fina ironía que le caracterizaba, diciendo que «nunca aprenden lo necesario por haber aprendido lo superfluo». Cuando el cristianismo comenzó a tener influencia oficial en la vida pública, las insinuaciones se trocaron en ataques, hasta el punto que un tal Ninfodoro[29], tratando de hacer equilibrios, afirmaba que, en realidad, había dos Safos: una, la poeta, nacida en la ciudad de Mitilene y otra, la prostituta, nacida en Éfeso.

Como puede ver el lector, este repaso (que dista mucho de ser exhaustivo) nos da una idea clara de la controversia suscitada desde antiguo por la figura de Safo. Sin duda los antiguos tenían más información que nosotros; pero siempre he creído que la imagen de esta mujer ha suscitado entre los hombres un cierto morbo, como tantos otros asuntos en los que la figura masculina ha tenido poca relevancia. En algunos casos, la obsesión por vincular a Safo con los hombres ha llegado, incluso, a hacerla amante de algunos a los que ni siquiera conoció o, lo que es peor, ni siquiera pudo conocer por razones cronológicas. Así Cameleonte[30] nos dice que fue amante de Anacreonte (lo que es imposible por razones cronológicas), y según otros, como un tal Hermesianacte[31], Alceo (contemporáneo y paisano de Safo) y el propio Anacreonte rivalizaron por ella. El cómico Dífilo[32] (que vivió entre los siglos IV y III a.C.) la hace, también, amante de Arquíloco y de otro poeta lírico, Hiponacte.

Algo más todavía. Basándose, probablemente en ataques como el de Taciano, que consideraba a Safo una

29. En Ateneo 596 F.
30. En Ateneo 599 D-E.
31. En Ateneo 598 B-C.
32. En Ateneo 599 D.

prostituta homosexual, el gran filólogo Wilamowitz llegó a decir que era la severa regente de un pensionado de señoritas. Sin duda, creo que debo repetirlo, el problema es que Safo era una mujer y, por tanto, no cabía atribuirle ninguna actividad intelectual en el marco de una «escuela» como la Academia de Platón o el Liceo de Aristóteles. En realidad, no se trata más que de torpes intentos de vincular a Safo con lo que podríamos llamar una vida «normal» desde el punto de vista de los hombres.

Lo que la tradición masculina nunca ha perdonado a Safo es su indiferencia absoluta por el hombre y el papel irrelevante que éste tiene en el contexto de su poesía y, desde luego, de sus sentimientos. Así pues, parece claro que para saber quién era esta mujer hay que defenderse del anacronismo (algo que olvidamos con frecuencia quienes investigamos el pasado), para no acabar juzgándola (igual que a todos los que vivieron en otros tiempos y en otras sociedades) con criterios morales que le serían completamente extraños.

Y aun así, cuanto más hacia atrás nos vamos en el tiempo, más frecuente es el aprecio que los antiguos sentían por su figura, como demuestra Platón en *Fedro* 235 b, y, también, poetas romanos como Horacio, Catulo y Ovidio. Incluso autores más tardíos expresaron opiniones que, a mi juicio, están en la dirección correcta. Tal es el caso del sofista Máximo de Tiro[33], un hombre del siglo II a.C., cuando compara a Safo con Sócrates desde el punto de vista pedagógico. Y la comparación la establece de una manera simple y contundente: la pedagogía de Safo está dirigida a las mujeres; la de Sócrates a los hombres.

33. 18.9.

El influjo de un maestro se ha expresado en todo tiempo no sólo a través de lo que hoy llamaríamos, simplemente, enseñanzas, sino también a través del ámbito de la esfera espiritual, a la que, en el caso de Safo, no es ajeno el amor. Sin duda debo explicarme con algo más de precisión pues si hay una palabra ambigua que puede llevarnos, sin parecerlo, a equívocos, ésa es precisamente la palabra *amor.*

El amor sáfico

Algunas líneas más arriba decía que el desafío de Safo consiste en que su elección es el amor. Sin embargo, conviene que el lector sepa qué se esconde detrás de esta palabra (usada tantas veces de manera inespecífica) cuando hablamos de Safo. Mucha gente sabe qué significa «amor sáfico» o «relación sáfica» hoy día. Y prácticamente todo el mundo sabe qué queremos decir cuando hablamos de «lesbianas», «relaciones lésbicas» o «amores lésbicos». La tradición histórica ha condenado a Safo y a su patria, la isla de Lesbos, a ser el símbolo del amor homosexual entre mujeres. En sí misma, ésta no sería una situación reseñable si no fuera porque el filtro del cristianismo, que ha condenado tradicionalmente (y sigue condenando hoy día) toda actividad homosexual, ha introducido un factor de distorsión que ha impedido, casi hasta nuestros días, toda visión neutra de la relación homosexual.

Los modelos que el cristianismo (la cultura cristiana, no sólo la religión) fue introduciendo añadieron, en general, la relación homosexual al catálogo de los hechos *contra naturam*, llegando, incluso, a considerar como una enfermedad toda inclinación en este sentido. Pero dentro

de este marco general, que entendía que la homosexualidad es una enfermedad y, por tanto, los homosexuales unos enfermos a los que sólo cabe ayudar, la homosexualidad femenina ha sido condenada como una actividad que, más aún que en el caso de los hombres, lindaba con los ámbitos de la perversión y la depravación.

No quiero decir que la relación sexual entre hombres estuviera «bendecida» desde este punto de vista, sino que, en términos generales, se consideraba una desviación del arquetipo previsto, el cual, en todo caso, asociaba el modelo adecuado de varón con los valores propios de la guerra: insensibilidad, dureza, anteposición de los deberes patrios a cualesquiera otros, desprecio del mundo femenino, etc.; cualquier desviación de este modelo del «guerrero» se ha asociado, desde antiguo, a rasgos manifiestamente femeninos.

Evidentemente, no es éste el lugar para profundizar en el sentimiento moderno que se asocia con el comportamiento homosexual o heterosexual. Sin embargo, creo que es fundamental que trate de explicar algunas diferencias que hacen que la experiencia amorosa, sea del tipo que sea, muestre rasgos muy diferentes entre el mundo de la Grecia antigua y el actual. En realidad es un asunto que ha sido tratado con profundidad por muchos autores, pero en un tono que casi siempre me ha parecido excesivamente filológico y poco divulgativo, poco humano. No es de extrañar, por otra parte, puesto que hasta hace realmente muy poco tiempo, todo asunto relacionado con el amor no heterosexual ha sido considerado poco menos que tabú. La situación en la antigua Grecia era muy diferente, como vamos a ver en las próximas líneas.

Un rasgo que diferencia de manera radical nuestra sociedad y la de la Grecia antigua es que, de una manera u

otra, el hombre moderno (y la mujer) se ve forzado a elegir un modelo heterosexual u homosexual y, una vez elegido el modelo (de una manera consciente o inconsciente), éste tiende a hacerse incompatible con los otros modelos posibles. Cuando alguien es homosexual, esta posibilidad excluye, en términos generales, la conducta heterosexual. Esta situación es completamente desconocida en Grecia, donde la diferenciación o, incluso, la oposición entre un modelo u otro no se contempló, que yo sepa, nunca. Nadie se presentaba como homosexual o como heterosexual y lo normal era que los hombres (y también las mujeres, como es claramente el caso de Safo) participaran de ambas *naturalezas*.

Es justamente este hecho lo que hacía completamente irrelevante la oposición entre los términos heterosexual y homosexual; salvando las distancias y el anacronismo, permítaseme que me tome la licencia de decir que los antiguos griegos eran lo que hoy día (no entonces) llamaríamos bisexuales, aunque el término tiene en el presente connotaciones morales y sociales que en Grecia no hubiera tenido. ¿Cuál es la razón, entonces, que hace que la situación fuera tan distinta en la antigua Grecia? La respuesta, como es lógico, está en la manera de vivir el amor; en una palabra, en tratar de comprender qué era amor y qué no lo era. Veamos.

La sociedad griega generó (por razones y por procedimientos que hemos estudiado antes) lo que podríamos llamar un ambiente fuertemente masculino, en el que, como es lógico, valores «rechazables» por el hombre fueron asumidos por la mujer; en ese ambiente, frente a la sociedad y los ideales masculinos, y también frente a las organizaciones que canalizaban y sistematizaban esos valores (instituciones que tenían mucho que ver con lo que

hoy llamamos de una manera genérica educación), fue surgiendo otra sociedad, que podríamos llamar femenina, que también generó, aunque en mucha menor escala, sus propias instituciones. Fueron dos sociedades paralelas que, sin embargo, tuvieron un punto de encuentro, una institución mixta en la que, como se ha dicho, se establecía una especie de tregua, un ámbito de unión. Ese punto de encuentro es el matrimonio y, por tanto, en él puede estar la clave de la explicación.

a) El matrimonio: ¿un punto de encuentro?

El matrimonio constituía, en efecto, el terreno de tregua entre estas dos sociedades opuestas. Justamente por eso, está dominado por el hombre, que ve en él un mal necesario. No es un lugar en el que los modelos masculino y femenino y los valores de ambos se unan para progresar en un sentido profundo, sino que es una institución social en la que la preponderancia del hombre queda claramente definida.

Los verdaderos ideales, tanto femeninos como masculinos, quedaban fuera del matrimonio y, desde luego, el amor nunca formó parte de él, salvo por accidente o por asunción (especialmente femenina) de un estado de cosas que, al considerarse inalterable, acababa por interiorizarse como un modelo de felicidad; de la única y posible felicidad. Sin embargo, en el horizonte del matrimonio nunca estuvo el amor, especialmente para una mujer. Explicaré por qué.

Para empezar, es el padre o el hermano mayor el que busca marido a una mujer. El objetivo final de esta búsqueda es tener hijos varones que contribuyan a perpetuar

el modelo social transmitido en todas las capas de la sociedad. Las hijas son, con frecuencia, expuestas o, simplemente, abandonadas. En este sentido, los hombres solteros estaban mal vistos en Atenas (algo de eso queda aún hoy) y eran penados legalmente en sociedades más cerradas, como la espartana.

Con independencia de la necesidad de tener hijos varones[34], el matrimonio es un asunto menor, privado, relacionado con la estirpe y con el estatus social, por lo que no es infrecuente entre primos e, incluso, entre hermanastros. En este contexto, la mujer nunca decide, entre otras cosas porque, desde antiguo, en los versos de poetas didácticos como Hesíodo, se dice expresamente que debe casarse a los dieciséis años, mientras que el hombre no debe hacerlo antes de los treinta[35]. Es fácil imaginar que la sumisión de la mujer (una mujer que hoy consideraríamos casi una niña) a su marido se aseguraba en la mayoría de los matrimonios de las clases populares, con costumbres como ésta. Pero hay más.

La tradición establecía también una especie de «precontrato» llamado *engýe* o *engýesis* (literalmente 'poner una prenda'), que constituía una garantía o promesa de matrimonio. Se trataba de una ceremonia celebrada entre el pretendiente, de un lado, y el llamado *kýrios*[36] o 'dueño'

34. Un poeta cómico del siglo III a.C. llega a decir: «A un hijo se lo cría siempre, aunque uno sea pobre; a una hija se la expone, aunque sea uno rico» (Posidipo, *Fragmento* 11).

35. Hesíodo, *Trabajos y días,* 696 y ss. Aristóteles (*Política* 7.16.9) recomienda, por muchas razones, que el hombre se case a los treinta y siete años y la mujer a los dieciocho.

36. El «dueño» de la joven es, naturalmente, su padre, si aún vive. En el caso de que éste hubiera muerto, el *kýrios* era el hermano mayor o, también en su defecto, el tutor legal de la mujer.

de la joven, de otro. La ceremonia era privada y tenía lugar ante testigos (parece que eran dos, aunque no estamos seguros) que, en su caso, dado el carácter oral de la ceremonia, podían probar que ésta había tenido lugar. Con toda probabilidad la mujer no asistía y, si lo hacía, no tenía papel activo alguno en ella ni se solicitaba ni se tenía en cuenta su opinión[37]. Parece que en algún momento de la *engýesis* se establecía la dote[38], pues, a pesar de que una mujer podía casarse sin dote, esto constituía una excepción. De hecho, algunos autores han establecido la hipótesis de que justamente la existencia de la dote[39] distinguía un matrimonio legítimo de un concubinato.

El lector debe saber que esta ceremonia podía hacerse cuando la futura esposa era todavía una niña pequeña, como sabemos por un discurso privado de Demóstenes[40], en el que se nos menciona cómo un padre, antes de mo-

37. Heródoto, el viajero, el curioso, el padre de la historia, nos refiere un caso que es completamente excepcional. Está referido a Calías, un ateniense famoso y, aunque hay sólidas razones para discutir el texto (probablemente es una interpolación y, por tanto, de autor diferente), desde el punto de vista de lo que estoy explicando es igualmente válido. Sea quien sea el autor, el texto nos muestra un rasgo completamente singular y excepcional en la actitud de Calias en relación con el matrimonio de sus hijas. El texto dice así: «Demostró la clase de hombre que era con sus tres hijas pues, cuando estuvieron en edad de casarse, les dio una dote extraordinariamente espléndida y dejó, después, que cada una de ellas eligiese, entre todos los atenienses, a aquel que deseaba por esposo. Y la casó con él» (6.122.2).

38. Palabra derivada de una raíz lingüística indoeuropea que significa 'dar'. Todavía en época homérica era el pretendiente el que «daba» regalos al suegro, es decir, el que compraba a la mujer que iba a ser su esposa. Esta tendencia se había invertido en época clásica, al menos en lo que sabemos.

39. Véase Robert Flacelière, *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, Hachette, Buenos Aires, 1959.

40. *Contra Áfobo*, 3.43.

rir, había fijado la boda de su hija (que a la sazón tenía cinco años) con un pariente llamado Demofonte. Éste recibió en el acto de la *engýesis* la dote, comprometiéndose, a cambio, a desposar a la joven cuando ésta tuviera quince años.

Así pues, el matrimonio existía legalmente desde la *engýesis*. Ahora bien, lo que hoy día llamaríamos boda propiamente dicha comenzaba con la *ékdosis*, es decir la 'salida' para siempre de la mujer de la casa paterna, que constituía el paso previo a la ceremonia de boda, llamada *gámos*. La celebración comenzaba con un banquete en casa del padre de la novia, al que ella asistía, velada, vestida con sus mejores prendas y coronada con una guirnalda en la cabeza. Después del banquete, al ocaso, un cortejo acompañaba a la recién desposada a su nueva casa, donde era recibida por sus suegros. Sobre ella se derramaban nueces e higos secos siguiendo un rito que, por lo que sabemos, se practicaba también con los esclavos que, por primera vez, llegaban a una casa. No creo que haga falta establecer una comparación que, en todo caso, brilla por sí misma. Finalmente, los nuevos esposos entraban en la habitación nupcial o tálamo donde, probablemente, la esposa desvelaba su rostro.

En todo este ritual (qué sólo he esbozado) nada parece tener en cuenta el amor entre los esposos. El objetivo de la boda tiene que ver con la prosperidad de las familias, con la consecución de ventajas económicas o sociales y, por supuesto, con la obligación de tener hijos que garanticen la pervivencia de las familias. A pesar de ello, había lugares en la antigua Grecia donde estas características eran reflejadas por las ceremonias nupciales de una manera mucho más descarnada. Al fin y al cabo lo que acabo de describir está referido, fundamentalmente, a Atenas, que

es la *pólis* que más información nos ha procurado; probablemente las ceremonias no debían diferir mucho en otros lugares de Grecia.

Sin embargo, había un lugar en el que las cosas eran muy diferentes y en el que la mujer era tratada, prácticamente, como un animal necesario para las tareas reproductivas. Lean con atención este texto en el que Plutarco (que vivió entre los siglos I y II d.C.) nos describe una ceremonia de boda muy distinta a la que acabo de describir, celebrada según la costumbre de la ciudad-estado de Esparta:

Se casaban con ellas por rapto[41] [...] cuando ya se encontraban en la flor de la vida, maduras. A la mujer raptada la recibía la llamada *nynpheútria*[42], que le rapaba la cabeza; y tras vestirla con un manto de hombre y unas sandalias, hacía que se reclinara sobre una yacija de paja sola, sin luz. El novio [...] nada más entrar, le afloja el cinturón y la traslada en brazos a la cama. Después de pasar con ella algún tiempo, no demasiado, se iba con cautela para dormir con sus compañeros donde antes solía hacerlo. Y en adelante se comportaba igual, pasando el día y descansando con sus compañeros y visitando a la esposa a ocultas y con cuidado [...] hacían eso durante mucho tiempo, hasta el punto de que a algunos de ellos les llegaban a nacer hijos antes de contemplar a la luz del día a sus propias esposas[43].

Quizá el caso de Esparta representa, como tantas otras veces, un caso extremo. Sin embargo, no se aparta de la lí-

41. Probablemente se trata de una tradición muy antigua basada en una costumbre muy primitiva. No sé hasta qué punto el rapto tenía un carácter simbólico en Esparta; más bien me inclino a pensar que no tenía nada de simbólico.

42. Una mujer mayor, una especie de "iniciadora" en las ceremonias de boda.

43. *Vidas paralelas, Licurgo,* 15.4 y ss.

nea general; cualquiera que lea este fragmento comprende hasta qué punto refleja la ausencia completa del amor en esta institución del matrimonio; ni siquiera se contempla la mera previsión de su existencia ni la de ningún vínculo afectivo entre los esposos, que se unen con el único objetivo de procrear, de regalar hijos al Estado. Y, naturalmente, puesto que nada relacionado con la afectividad está presente, la legislación ponía énfasis en aspectos que tenían que ver con la supuesta salud de los hijos, depositaria de la futura fuerza física que habrían de poner al servicio no de su familia, ni de sus padres, ni siquiera de la producción familiar destinada a la supervivencia, sino al servicio de las necesidades militares de la *pólis* espartana. De esta manera, si razones de estirpe o necesidades sociales llevaban a un hombre anciano a tener una esposa joven, la ley le permitía entregarla a un hombre más joven con el fin de tener hijos supuestamente más sanos y vigorosos.

> Así era posible a un marido viejo de una mujer joven, en el caso de que le agradara algún joven distinguido y respetable [...] llevarlo junto a ella y, fecundándola con esperma de la mejor calidad, adoptar como si fuese propio al recién nacido[44].

Vemos, pues, que el matrimonio, esta zona de «tregua» entre los dos mundos, el masculino y el femenino, es, en todo caso, territorio en el que, como ya he dicho, el amor brilla por su ausencia; la tregua se establece en virtud de otros intereses y, desde luego, está basada en la sumisión de la mujer, aunque no basta con esto.

En efecto, un marido siempre tiene derecho a repudiar a su esposa en función de sus intereses privados, de ma-

44. Plutarco, *Licurgo*, cit., 15.12 y ss.

nera que ni siquiera su sumisión ni la ausencia de motivos objetivos relacionados con la convivencia en la casa impiden que cualquier esposa pueda ser repudiada en cualquier momento[45]. El lector sabe que la causa más frecuente de repudio era la esterilidad, que, naturalmente, siempre era atribuida a la mujer. Sin duda, una vez que la procreación fue asumida como la función más importante del matrimonio, el marido que repudiaba a una esposa estéril cumplía con un deber personal (pues tenía la obligación de perpetuar su estirpe) y a la vez con un deber patriótico, ya que entre sus obligaciones no era la menor aportar hijos al Estado. Es fácil imaginar la situación de angustia permanente de las esposas en relación con este asunto, su constante tensión, su ansiedad por cumplir con la obligación de aportar hijos so pena de quedar, prácticamente, señaladas y abandonadas, sabiendo, además, que ni siquiera la fertilidad garantizaba su estabilidad familiar en una sociedad que permitía al hombre repudiar a una mujer cuando quisiera. Que yo sepa, el único freno lo establecía la obligación de devolver la dote, aunque, como es natural, no debía ser un obstáculo insalvable, especialmente entre familias con niveles de renta aceptables.

Frente a esta situación de ventaja masculina, una mujer que deseara divorciarse tenía ante sí un largo y difícil camino, ya que las leyes la colocaban en una situación de permanente incapacidad e indefensión. Sólo podía presentar un escrito ante el arconte o magistrado encargado, que, en todo caso, interpretaba si había causa suficiente para conceder el divorcio. Sabemos que el adulterio del

45. En caso de adulterio de la esposa el repudio era en la práctica obligatorio, pues traía *atimía* o deshonor sobre el esposo.

marido no era causa suficiente, desde luego, pues la promiscuidad masculina nunca se ha contemplado como delito (prácticamente en todo Occidente) sino como un rasgo propio y natural del carácter del varón, que tiene garantizada de esta manera su libertad sexual tanto antes como después del matrimonio. Sin embargo, hay razones para creer que el maltrato sí era causa de separación, aunque debía quedar fehacientemente probado; el lector y yo sabemos lo difícil que esto resulta incluso hoy día y cómo una gran cantidad de mujeres se ven, aún en una sociedad como la nuestra, completamente indefensas en este sentido.

Además, la opinión de la sociedad (igual que en buena parte de nuestro mundo) era claramente desfavorable y hostil a las mujeres que optaban por separarse de su marido. Quizá Eurípides ha expresado esta situación mejor que nadie, al poner en boca de Medea (a quien hace hablar como si fuera una ateniense de su época) estas palabras:

De todo lo que existe con vida, de todo lo que tiene pensamiento, las mujeres somos el ser más desdichado. Nosotras, que con gran derroche de riquezas debemos ante todo comprar esposo, un amo de nuestro cuerpo. Éste es el mal más doloroso. Y la mayor de nuestras pruebas es tomar a uno malvado o a uno honrado, pues la separación no trae buena fama a las mujeres ni nos es posible repudiar a un esposo. [...] Y si un esposo convive con nosotras sin aplicarnos el yugo con violencia, nuestra vida es digna de envidia. Si no es así, mejor es la muerte. Un hombre, cuando no quiere estar con los suyos dentro de casa, saliendo fuera busca remedio a los males de su corazón. A nosotras, en cambio, sólo nos es posible mirar a un solo ser. Dicen que, dentro de nuestras casas, llevamos una vida ajena a los peligros y que ellos luchan con la lanza. ¡Estúpidos! Tres veces

preferiría permanecer a pie firme con un escudo antes que parir una sola vez[46].

Creo que no hace falta ahondar más en este asunto y que el lector puede hacerse una idea bastante aproximada con lo que he expuesto hasta ahora. Sinceramente, no creo que sea exagerado decir que el matrimonio y el amor nunca fueron en Grecia de la mano, y que aquél no supuso un punto de encuentro, al menos no para el amor. Sin duda pudo darse el caso de que surgiera dentro del matrimonio, pero si esto ocurría, era producto de la casualidad o, si se me permite la expresión, un efecto secundario producido de manera aleatoria y sorprendente. El amor se vio forzado a crecer fuera del matrimonio, especialmente el amor que una mujer podía vivir plenamente.

Desde mi punto de vista, las mujeres depositaron sus esperanzas de felicidad fuera de esta institución que las condenaba de por vida a una esclavitud tan legal como cualquier otra. Y los hombres, como veremos, también. Éste es un hecho fundamental, imprescindible, a mi juicio, para comprender lo diferente que resulta el mundo del amor en la antigua Grecia al de hoy día. Si no entendemosÇ+ cuál era el universo en el que el amor podía desarrollarse, no sólo no entenderemos a Safo, sino que la juzgaremos con criterios que a ella le hubieran sido completamente desconocidos y extraños; y la juzgaremos mal, como han hecho tantos sabios y eruditos a lo largo de la historia.

Ahora, el lector y yo nos estamos moviendo, ciertamente, en un mundo que no está relacionado con la ciencia ni con la erudición, sino con los sentimientos huma-

46. Eurípides, *Medea*, 230 y ss.

nos. El amor no formaba parte (ni ha formado parte hasta hace apenas «unos días») del universo del matrimonio, que, por el contrario, probablemente era asociado por las mujeres con un territorio hostil, en el que las reglas claves tenían que ver con la supervivencia, no con los sentimientos. Y naturalmente las mujeres sobrevivieron en ese territorio hostil, igual que sobrevive un soldado dentro de las líneas del enemigo; en un lugar controlado por el enemigo, en el que sólo puede contemplar, atónito, la desgracia de su situación.

Si una mujer deseaba amor, amor simplemente, no contaminado, puro, debía buscarlo fuera del matrimonio y, por lo tanto, lejos del hombre, al que asociaba con el sufrimiento que tal institución le suponía. Debía buscarlo en otra mujer. Por eso no hay incompatibilidad entre estos dos mundos: Safo podía amar a otra mujer que formara parte de su grupo y, a la vez, mantener una vida familiar y un matrimonio, sin que esto supusiera esquizofrenia ni tensión, pues se trataba de universos completamente diferentes que, sólo ocasionalmente establecían puntos de contacto. Safo estuvo casada con Cércilas de Andros, tuvo una hija de nombre Cleis y su situación económica debió de pasar momentos difíciles, igual que les ocurre a la mayoría de los mortales. Y, a la vez, amó intensamente a las mujeres de su círculo y criticó a rivales como Andrómeda y Gorgo, que debían de dirigir otros grupos de muchachas parecidos al de Safo. Era otro mundo, muy distinto del nuestro, sin el filtro de una religión (y de una cultura) que habría de condenar cualquier conducta homosexual como una práctica aberrante o, incluso, como una enfermedad.

El matrimonio sirvió, sin duda, para que hombres y mujeres de toda condición se amasen. Pero ésa nunca fue

su función, pues, incluso como institución orientada a la procreación, era considerada por muchos hombres como un mal que no había más remedio que aceptar. Un mal inevitable. Sólo así pueden explicarse estas palabras de Jasón:

Los mortales deberían poder engendrar hijos de alguna otra manera; no debería existir la raza femenina y así no existiría mal alguno para los hombres[47].

b) El amor

Así pues, cuando digo que Safo desafía a la sociedad masculina con su elección, no me refiero a un desafío en el sentido masculino; no es un enfrentamiento. Sometida a las reglas dominantes de una sociedad basada en el culto indoeuropeo a la guerra y al guerrero, Safo buscó un camino diferente al de los hombres y, probablemente sin ser consciente de ello, profundizó en la línea que habían iniciado poetas como Arquíloco, especialmente en el ámbito de la elección; un ámbito desconocido en el mundo homérico.

Ya en los versos de Arquíloco, como hemos visto, es posible percibir la vinculación de este nuevo mundo de la individualidad con el proceso de elección. Hoy sabemos que no hay libertad sin elección o, si se me permite, sin posibilidad de elegir. Safo basa su libertad en la elección del amor; y lo hace como mujer, no como esposa, como amante o como madre, los tres papeles que, como ya he

47. Eurípides, *Medea,* 573 y ss. Pasajes como éste granjearon a Eurípides una sólida (e inmerecida) fama de misógino.

dicho, la fantasía masculina asigna al amor de una mujer. Safo elige el amor puro, el amor que parte desde una mujer para dirigirse a otra mujer. En la Grecia de su época éste era el único tránsito posible.

De esta manera, el camino de la elección individual, iniciado con fuerza por Arquíloco, se asienta, echa raíces en Safo. En ella (o en sus versos) queda establecida para siempre la autoafirmación de la individualidad humana, hecho de importancia comparable a la creación de la filosofía, de la ciencia y del estado basado en normas jurídicas claras y escritas. Safo vinculó este proceso de afirmación de la individualidad y de nacimiento de la libertad con la elección, igual que Arquíloco, y empezó a mostrarnos también el único camino por el que el amor puede transitar; el camino de la elección dentro del mundo de la libertad individual:

> Algunos dicen que sobre la negra tierra
> una muchedumbre de jinetes es lo más hermoso,
> o de infantes; otros dicen que de naves.
> Mas yo digo que aquel a quien se ama.
> [...] / [...]
> Cómo desearía ver su andar enamorado,
> el transparente brillo de su rostro
> antes que los carros de guerra de los Lidios
> o la muchedumbre de soldados cargados con sus armas[48].

Posiblemente la poesía amorosa nunca llegó a alcanzar en Grecia la profundidad que alcanza en Safo. Pero es una poesía en la que el amor, de nuevo insisto en ello, se comparte con otra mujer, no con un hombre. Creo que es inú-

48. Fragmento 16 LP.

til tratar de buscar a este hecho manifiesto una explicación filosófica o, por el contrario, mostrar indignación por lo que, al fin y al cabo, se ha considerado durante siglos como una blasfemia homosexual. Acabamos de ver cómo, para una mujer, el hombre es completamente ajeno al mundo del amor y su presencia se vincula con otros ámbitos. En estos versos de amor puro que voy a citar a continuación, el varón sólo aparece como responsable inevitable de la quiebra amorosa, cuando alguna de las muchachas que conviven con Safo debe partir para casarse. Y, aun así, Safo contempla a los hombres con una mirada completamente indiferente:

Igual que los dioses me parece ese hombre
que está sentado frente a ti y cautivo te escucha
mientras le hablas con dulzura y le sonríes llena de deseo.
Y eso me ha desmayado el corazón en mi pecho:
pues si sólo un instante a ti te miro
entonces ni siquiera una palabra me abandona, aunque hable,
mi lengua, así callada, se quiebra
y, de repente, debajo de mi piel, un tenue fuego me recorre;
nada veo con mis ojos, mis oídos zumban,
un helado sudor me envuelve, un temblor entera me sacude;
y estoy pálida, más que la hierba.
Siento que me falta poco para quedarme muerta[49].

El hombre, en sí mismo, no significa nada. Es un agente externo que quiebra la felicidad de Safo, su amor por una muchacha que, probablemente, ha partido para casarse. Mas el hombre es comparado con los dioses quizá porque, visto desde la perspectiva de una mujer, tiene demasiado poder.

49. Fragmento 31 LP.

En todo caso, el asentamiento del ser individual en una persona como Safo la llevó no sólo a describir, como hemos visto en estos versos, los síntomas físicos del amor, sino también a definirlo probablemente por primera vez. El amor ya no sucede gracias a lo que en páginas anteriores he llamado una intervención psíquica provocada en este caso por la injerencia de un dios arbitrario y caprichoso que se complace en herirnos con sus flechas:

> De nuevo Eros, el que afloja los miembros, me atolondra.
> Agridulce, bicho irresistible[50].

No es sólo una nueva manera de mirar del ser humano y al ser humano; es también una sensibilidad que marcará para siempre este género de poesía y que acabará por identificar a la lírica con el sentimiento individual. Safo no sólo nos describe por primera vez los síntomas físicos del amor, como acabamos de ver, sino que nos lo define como dulce y amargo a la vez *(gykýpikros)*, como una especie de reptil *(órpeton)*[51] ante el que no tenemos recursos de defensa *(amákhanon)*. Es una imagen hermosa desde el punto de vista poético y muy real si atendemos a nuestros propios sentimientos. Desde que leí este fragmento por primera vez, la imagen del amor como una especie de serpiente (animal cargado de resonancias positivas en la antigua Grecia) que se desliza hacia nosotros con el sigilo de lo inevitable me ha parecido enormemente evocadora. Y no sólo eso. Como apuntaba antes, Safo ha contribuido decisivamente a fijar los rasgos característi-

50. Fragmento 130 LP.

51. Palabra que, siguiendo a J. Ferraté, *Líricos griegos...*, cit., traduzco como «bicho». No me convence la traducción de Ferraté, pero no soy capaz de encontrar una mejor.

cos de lo que habría de convertirse en un nuevo género literario. Versos como los que siguen darán una idea al lector de lo que estoy diciendo:

> Estrella del ocaso, que recoges todo cuanto dispersó
> la Aurora clara;
> recoges a la oveja,
> recoges a la cabra,
> mas de su madre a la hija separas[52].

Son versos atemporales que desafían épocas, modas y costumbres; versos que han marcado el camino de la poesía lírica para siempre. Dondequiera que uno mire, la poesía de Safo nos sigue precipitando en el mundo de las emociones más hondas del ser humano, con una intensidad que, a mi juicio, muy pocas veces ha sido igualada.

Así pues, a lo largo de estas últimas líneas hemos visto cómo la libertad fue naciendo en este mundo, lleno de universos individuales, que fue la primera poesía lírica griega. Y hemos empezado a reflexionar acerca de las consecuencias que este nacimiento ha tenido para toda la historia posterior del ser humano. Por primera vez se hace una elección libre, que antepone el amor a cualquier otra alternativa. Es completamente lógico que esta elección, basada en el ejercicio de la naciente libertad, fuera realizada por una mujer, pues, durante buena parte de la historia humana, sólo para la mujer el amor ocupa la parte central de su existencia. Condenada, ciertamente, por la dominación indoeuropea a la inexistencia social e institucional, su capacidad creadora quedó constreñida a la esfera de lo individual, de los sentimientos y de las emociones.

52. Fragmento 104a LP.

Aun así, el universo femenino avanzó; fue un avance paralelo al de los hombres y nunca llegó a encontrarse con él, salvo en el inestable universo de la casualidad. El mundo que contempló el nacimiento de la libertad era un mundo en el que las relaciones entre hombres y mujeres no estaban basadas en el amor, ni siquiera en el terreno en que ambos coincidían por una obligación de la naturaleza: el matrimonio. Era un mundo ajeno al matrimonio por amor, en el que muy probablemente se hizo imposible que una mujer pudiera ver en un hombre o, por mejor decirlo, en el amor de un hombre, algo intrínsecamente deseable. En un cierto sentido, al hombre debió pasarle lo mismo, si bien, como veíamos en los versos de Eurípides, tenía otros universos hacia los que dirigir sus inquietudes.

El amor homosexual, especialmente el femenino, fue la única salida viable a la explosión del sentimiento individual en esta época, en la que el sometimiento femenino a la ley del varón estaba ya completamente consolidado. Ha pasado mucho tiempo desde entonces, pero las cosas no han variado demasiado en este aspecto.

La época actual, caracterizada en el ámbito del mundo desarrollado por la liberación de la mujer y su incorporación en un plano de igualdad al universo de los hombres, es también una época que empieza a necesitar leyes que defiendan eficazmente a la mujer de la violencia de los hombres que, como siempre ha sucedido, no cederán pacíficamente el terreno conquistado. En los albores del siglo XXI, la violencia del hombre contra las mujeres se ha convertido en una plaga en el ámbito del mundo civilizado. Las cifras de muertes alarman y extrañan a la vez, pues se tiene la sospecha de que en los países desarrollados, en el llamado primer mundo, las mujeres mueren asesinadas

por maridos, compañeros, hermanos o violadores más que en el llamado Tercer Mundo. Ciertamente es sólo una sospecha, pues la información disponible no está relacionada con los países del Tercer Mundo. Creo, sin embargo, que es una sospecha razonable, pues en buena parte de los países subdesarrollados los postulados sociales que hemos estudiado en las páginas precedentes siguen pesando sobre la sociedad de las mujeres, quienes, sometidas y sumisas, no representan ningún peligro para el esquema de predominio masculino. La reacción masculina sobreviene con toda su violencia en aquellas sociedades en las que las mujeres han pretendido sobreponerse a su situación de inexistencia social. Es ahí, en el llamado mundo civilizado, donde están empezando a pagar con su sangre el delito de dejar de ser esclavas y de hacerse libres; el delito de existir al margen de los hombres.

El miedo a la libertad. El consuelo de la religión

Como ocurre con todo descubrimiento, el ser humano se vio perturbado ante el panorama que la libertad abría ante sus ojos. Acostumbrado a la tutela de unos dioses que le eximían de todo esfuerzo individual, acostumbrado a vivir sin la conciencia de la elección y de la responsabilidad en un mundo donde, en último término, nada dependía de sí mismo, la aparición de la conciencia libre llenó de sombras el futuro de quienes nunca habían sentido la necesidad de elegir ni de regir el destino de sus vidas. Las riendas del propio destino quemaron las manos de muchos hombres y siguen haciéndolo todavía hoy.

Quizá el conflicto del ser humano con su propia historia pase también por el hecho de que la mayoría de lo que

parecen grandes hallazgos, grandes pasos adelante, sólo son percibidos por una pequeña parte de la sociedad humana: por aquellos a los que hoy llamamos intelectuales. Lo más normal es que la sociedad griega en su conjunto no se percatara de lo que suponía no sólo el descubrimiento y la exploración de nuevos mares, de nuevas tierras, sino el descubrimiento paralelo de los nuevos océanos interiores en los que todos se iban internando. Muy probablemente, gente como Arquíloco y Safo no supuso nada para el común de sus conciudadanos y compatriotas, que, como ha ocurrido siempre, estaban más atentos a las tareas cotidianas relacionadas con su supervivencia que a las nuevas perspectivas internas que se abrían ante ellos.

En realidad, creo que los intelectuales de todas las épocas tampoco han estado muy dispuestos a mostrar con claridad el fruto de sus trabajos y de sus investigaciones, especialmente si éstas tenían que ver con el ámbito de la libertad y del libre pensamiento. Y cuando han estado dispuestos a hacerlo, el poder, conservador siempre, ha reaccionado con suma violencia contra ellos. De esta manera, el trabajo de los intelectuales y de los sabios se ha desarrollado al margen de las preocupaciones de la gente común, que, con frecuencia, ha considerado a los pensadores como gente extraña, dedicada a cosas ajenas a las preocupaciones que genera la supervivencia. Este divorcio entre la sociedad común y sus intelectuales ha generado muchas desgracias, no sólo personales. Uno de los símbolos más conmovedores de ello es el incendio de la Biblioteca de Alejandría, y el asesinato de su último director, que era en realidad una directora. Cuando turbas de cristianos instigados por el patriarca Cirilo de Alejandría (San Cirilo) la martirizaron cruelmente mientras los li-

bros de la biblioteca ardían para siempre, el común de la gente no tuvo conciencia de la terrible desgracia que estos hechos suponían para toda la Humanidad, que en la hoguera de los libros y en el cuerpo desollado de Hipatia dejaba, en muchos casos para siempre, el saber que los antiguos habían acumulado durante milenios. El desprecio por el saber «pagano» y por los sabios de la Biblioteca estaba enraizado en la ignorancia de los cristianos y del pueblo en general, que nunca tuvo conciencia de que el trabajo y las investigaciones que se llevaban a cabo en la Biblioteca sirviera para nada.

Las bibliotecas de Alejandría, de Sarajevo, de Bagdad (de tantos otros lugares) no deben arder de nuevo. Con el fuego que arrasa los libros no sólo se pierden las palabras de quienes nos hablan desde otras épocas y desde otros mundos; se pierde también el alma de todos los seres humanos y los latidos del corazón de su historia.

En la Época Arcaica de la historia de Grecia, el pueblo griego siguió anclado, muy probablemente, en los antiguos esquemas de la sociedad micénica y no es de extrañar que a los hombres que identificaba con los cambios en la sociedad los asociara con los males, concretos y abstractos, que lo asaltaron. Sin duda, el campesino, el artesano y, por supuesto, el esclavo, siguieron atribuyendo a los dioses y a las intervenciones psíquicas por ellos propiciadas el papel protagonista de los sucesos cotidianos, por superfluos y rutinarios que éstos fueran. Pero, a mi juicio, fue aquí, en el ámbito de la vida cotidiana, donde el hombre común, a pesar de todo, fue asumiendo el cambio que en los versos de los poetas líricos, en la actividad de los nuevos legisladores y en los descubrimientos de los primeros científicos se había ido iniciando y desarrollando con rapidez. En cierta medida, la religión, sin clero y sin

intérpretes que dirigieran a los fieles en un sentido o en otro, propició también este cambio.

En efecto, el pueblo griego no tuvo sacerdotes que orientaran sus temores y, desde muy pronto, se vio obligado a caminar solo en busca de sus dioses. En un momento dado, los griegos dieron un paso decisivo que habría de tener consecuencias muy importantes en el desarrollo no sólo de su religiosidad sino, también, de su propia visión del universo. Ignoro si fue la concepción antropomórfica del mundo lo que llevó a los griegos al tipo de religión que tuvieron o si fue la religión lo que propició que, finalmente, colocaran al ser humano, al *ánthropos*, en el centro de todo su sistema. En realidad, lo importante en este asunto es el proceso, no el orden de los factores que lo pusieron en marcha y lo conformaron. El hecho es que las cosas marcharon de tal manera que Protágoras, un filósofo del siglo V a.C., pudo resumir en una sola frase la esencia de la concepción griega del mundo: «el ser humano es la medida de todas las cosas».

Muy pronto los griegos comenzaron con su ingente tarea de dar forma humana no sólo a los dioses, sino también a las moniciones interiores que hemos estudiado en páginas precedentes. Ate apareció como hija de Zeus; las Moiras adoptaron nombres propios[53]; las Erinis fueron imaginadas como mujeres vestidas de negro que persiguen sin descanso a los asesinos. Sin darse cuenta, los griegos evitaron de esta forma la vaguedad que tanto los dioses como tales moniciones representaban o, al menos, las evitaron parcialmente. Fue sobre todo la poesía, no un clero sacerdotal, la que transmitió al pueblo griego una imagen más o menos clara de Ate o de una de las

53. Láquesis, Átropo y Cloto.

Moiras, de manera que la gente común pudo *pensar* en ellas, imaginar su aspecto, mirarlas a la cara. Este hecho fundamental marcaría el camino de la religión griega para siempre al conseguir que los hombres fueran capaces de imaginar a sus dioses, darles forma y, naturalmente, hacerlos humanos. A partir de ese momento pudieron dirigirse a ellos, esperar una respuesta y, en algunos casos, incluso verlos o, al menos, comunicarse; hablar con ellos.

Ante los nuevos retos e inquietudes que la consciencia de la individualidad y de la libertad despertó en la naciente razón de los hombres, la religión supuso un consuelo. Toda la cultura griega es una cultura religiosa; como también la mayor parte de sus manifestaciones artísticas tiene un contenido religioso. La ausencia de clero propició este encuentro directo del hombre con los dioses y, desde mi punto de vista, ayudó a que los nuevos desafíos resultaran más llevaderos. Con todo, esta ayuda de los dioses (probablemente suficiente para la gente común) resultó ser una carga pesada para los que podríamos considerar intelectuales de la época.

La libertad ensanchó notablemente el mundo interior de los griegos, pero el nuevo mundo estaba inexplorado y lleno de rutas desconocidas. Quizá, por primera vez, los hombres flaquearon y, hasta cierto punto, se sintieron desbordados por el nuevo mundo. Contemplando su horizonte, se encontraron solos y sintieron miedo.

De la vergüenza a la culpa

Hemos visto ya que la sociedad homérica está contenida dentro de un mundo que los antropólogos han llamado

una cultura «de vergüenza». En el capítulo que dedicábamos al tránsito hacia la Edad Oscura analizábamos la conducta de Agamenón como ejemplo de un tipo de comportamiento que desconoce por completo la individualidad, la libertad y, por tanto, la responsabilidad individual que un hombre debe asumir como consecuencia de sus actos.

Agamenón actúa impelido por *áte,* y Héctor, según veíamos en otro ejemplo, por *ménos*; tanto uno como otro no tienen en absoluto conciencia de que sus comportamientos se deban a sí mismos. Se sienten, por decirlo en palabras que ellos no entenderían, empujados por moniciones interiores, por intervenciones psíquicas que, naturalmente, acaban por identificar con algún dios. En este sentido, la sociedad homérica era una sociedad feliz, pues nunca tuvo que hacer frente a la angustia que produce la asunción de la propia responsabilidad. Toda monición interior, fuera del tipo que fuera, positiva o negativa, fue considerada obra de los dioses. Un cierto sentido de seguridad debió de consolar al ser humano, ajeno por completo al sentimiento de la elección, así como a la inquietud que inevitablemente produce la posibilidad de que nuestras decisiones, por insignificantes que parezcan, dependan de nosotros mismos y no de la voluntad, con frecuencia inexplicable, de los dioses.

Ciertamente, cuando dejamos los textos homéricos y nos asomamos a los que nos han llegado de la Época Arcaica e, incluso, a los de autores posteriores que tienen claras afinidades con la mentalidad arcaica, se percibe muy claramente un sentimiento, una actitud que está por completo ausente de los poemas homéricos, especialmente de la *Ilíada.* Muchas veces he intentado definir esta sensación que transmiten los textos de casi todos los poetas líricos o los de hombres como Heródoto o Sófocles,

que pertenecen a un tiempo posterior. Es una impresión que ha perdurado, por otra parte, y que ha sido una fuente de la que los seres humanos no hemos dejado de beber desde entonces. Se trata de una sensación, primero, y de una conciencia, después, de absoluta indefensión; la conciencia clara de la inseguridad humana, de la condición desvalida del hombre frente a los dioses, que, según dice Heródoto, se vuelven *phthoneroí*, es decir, envidiosos.

Obviamente, no se trata de que los dioses envidien a los hombres y su condición. Es algo peor: a los dioses les duele todo éxito, todo logro y, especialmente, toda felicidad perdurable que haga que cualquier ser humano pueda abandonar su estatus de mortal y crea, aunque sólo sea en sueños, que puede remontar el vuelo hacia otros territorios que le están vedados por naturaleza, pues son los territorios de los dioses.

Hay dos palabras griegas que definen perfectamente lo que estoy intentando explicar. Una es *amechanía,* que literalmente significa 'impotencia' o, incluso, 'imposibilidad'. Es una palabra que abunda, como vamos a ver inmediatamente, en un poeta lírico como Teognis. La *amechanía* simboliza muy bien el estado en que se encuentra el ser humano cuando se enfrenta a mundos que desconoce, a mundos que tiene que explorar; y esos mundos son, especialmente en esta época, mundos interiores. El ser humano, colocado en la atalaya de la libertad, observa el océano inmenso y desconocido que se extiende ante él y, sin la ayuda de los dioses, que ahora aparecen celosos de su libertad, se siente solo y sin recursos.

La otra palabra es *phthónos*, la «envidia de los dioses». Los dioses están permanentemente atentos, vigilando el comportamiento de los seres humanos y fijándose especialmente en aquellos que tienden a superar el sentimien-

to de *amechanía*. Entonces surge la envidia *(phthónos)*, pues parece que la condición natural del ser humano frente a los dioses es el sufrimiento o, por el contrario, la muerte, que puede concebirse justamente como liberación de ese sufrimiento.

a) Amechanía

Hasta cierto punto este sentimiento de impotencia, de falta de recursos del ser humano, tiene antecedentes en Homero. La escena en la que el anciano rey Príamo se presenta suplicante ante Aquiles, el matador de su hijo Héctor, es conmovedora y nos ofrece el lado más humano de la personalidad del guerrero tesalio. Aquiles se sorprende del valor del viejo rey troyano, se compadece de él y le dirige estas palabras:

¡Ah triste!, a fe, mucho mal en tu alma has bien soportado.
¿Cómo a las naves aqueas llegar tú solo has osado
ante los ojos del hombre que tan valientes y tantos
hijos matado te ha? Corazón de hierro te llamo.
Mas ¡ea, siéntate en un sillón, y a los duelos al cabo,
por más que afligidos, dejemos tomar en el alma descanso!,
pues que ganancia ninguna se saca del gélido llanto[54].

Inmediatamente después de este reconocimiento expreso del valor del viejo rey troyano, Aquiles formula una auténtica explicación mítica de las desgracias humanas:

Que es que a los míseros hombres los dioses tal se lo hilaron,
vivir en dolor, mientras ellos son libres de pena y cuidados;

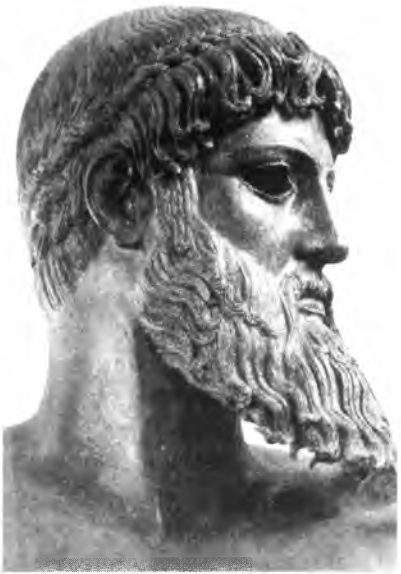
54. *Ilíada*, 24.518 y ss.

Pues dos en la sala de Zeus tinajas yacen, guardando
los dones que él da, la una de buenos, la otra de malos;
al que mezclando de ambas le diere Zeus juegarrayos,
ése unas veces con gozo se topa, otras veces con daño;
pero al que le dé de las penas, lo ha hecho pieza de escarnio,
y cruda miseria lo va por la santa tierra acosando,
y errando va él, ni de dioses ni de morideros honrado[55].

Aquiles no contempla que Zeus le dé a un ser humano exclusivamente los dones de la tinaja de los bienes, pues la felicidad es imposible. En el mejor de los casos, Zeus mezcla los dones de ambas tinajas, lo que hace que los seres humanos no puedan ser felices por completo. Es una explicación mítica, ya lo he dicho, pero muy gráfica y, si se me permite, muy certera. Pese a que hay una constatación explícita de la imposibilidad de la felicidad humana, en estos versos no se observa, no se percibe la opresión a la que me refería al principio de este capítulo. De hecho, la recompensa que un hombre como Aquiles espera de la vida no es felicidad sino *timé* y, por ende, fama. La fama es lo que compensa todo, incluso la infelicidad y la muerte; Aquiles no dudará un solo segundo en morir si la muerte es compensada por el honor y la fama, pues, en el fondo, ésa es la justificación de su existencia.

Sin embargo, en la poesía lírica de la Época Arcaica (el campo en el que floreció, como acabamos de ver, el germen de la libertad con una pujanza incontenible) vemos aparecer sombras que tiñen de amargura la ingenuidad de los personajes homéricos en relación con la condición humana y con la propia muerte. Los mismos poetas que dieron el impulso definitivo al sentimiento de individua-

55. *Ilíada*, 24.525 y ss.



Poseidón (o Zeus) de Artemision. *Esta estatua es considerada una de las obras maestras del arte griego. Representa al dios Poseidón (o a su hermano Zeus) en el momento de lanzar su tridente. La estatua fue encontrada en el mar, cerca del cabo Artemision, en la isla de Eubea. Puede contemplarse en el Museo Arqueológico Nacional de Atenas.*

lidad que desembocó en la libertad, colorean de desesperanza sus versos y aparecen como seres completamente desvalidos ante la magnitud del poder de unos dioses que ya no los tutelan por completo. El sueño de la libertad; la consciencia de un *yo* propio que decide, que elige, que se equivoca y que, en general, no puede predecir los males; y, finalmente, la constatación de la imposibilidad de atribuir ya a las maquinaciones de los dioses la desgracia y la

maldad, hicieron que estos hombres tuvieran la sensación de un profundo desvalimiento, especialmente ante unos dioses que, hasta ese momento, habían sido considerados los responsables finales de todos los acontecimientos.

El propio Arquíloco, tan decidido, tan revolucionario en tantos aspectos, escribía versos como éstos:

> A los dioses [...] confíales todo. Muchas veces levantan
> a hombres que, derrumbados por los infortunios,
> sobre la negra tierra yacen. Mas otras derriban
> al más firmemente asentado y boca arriba lo tumban
> sobre el suelo. Después, males sin cuento nacen
> y el hombre, aun deseando la vida, va a la deriva
> y su mente está ausente [56].

Pero el poeta lírico de esta época que mejor ha expresado ese sentimiento de impotencia del ser humano ante los dioses es, sin duda, Teognis, un hombre nacido en la ciudad de Mégara (aunque probablemente sea Mégara Hiblea, en Sicilia) y que vivió, aunque este dato no es del todo seguro, en el siglo VI a.C. En el fragmento que sigue aparece ya, con todo el sentido que hemos comentado, la palabra *amechanía;* a la vez, *áte* ya no es la 'ofuscación' o 'anublamiento' que atrapa desde fuera a los guerreros de una manera repentina e inexplicable, sino más bien su consecuencia; algo que podríamos traducir como «ruina»:

Ningún hombre es responsable de su ruina *(áte)* ni de su éxito.
Ambas cosas nos son dadas por los dioses.
Ninguno de los hombres hará algo sabiendo en su corazón

56. Fragmento 58 D.

si, finalmente, será bueno o será malo...
A nadie le sucede todo cuanto desea,
pues lo detiene el límite de una amarga impotencia *(amechanía)*.
Los hombres, sin comprender nada, damos vueltas al vacío
mientras los dioses todo lo concluyen según sus pensamientos[57].

Son palabras amargas, cargadas de un sentimiento de indefensión ante un mundo que todavía no ha desvelado sus claves ni sus leyes por completo; y no es un sentimiento fácil de superar sino que, más bien, va ganando fuerza y enraizándose en el corazón de los hombres. Simónides, otro poeta lírico que vivió en la frontera de los siglos VI y V a.C., nos ha dejado escritas estas palabras:

Escasa es la fuerza del ser humano,
vanas las preocupaciones.
En nuestra efímera existencia sufrimiento se añade al sufrimiento
y la muerte ineluctable a todos por igual nos amenaza.
Pues igual porción de aquélla toca en suerte al bueno y al malvado[58].

O estas otras, llenas del mismo sentir y cargadas de desconfianza sobre la felicidad del ser humano, que es concebida como casual y, en todo caso, efímera:

Siendo humano, nunca digas qué ha de pasar mañana
ni, si ves feliz a un hombre, cuánto tiempo lo será.
Ni el vuelo de una mosca de ala larga
es tan rápido en cambiar[59].

57. 133 y ss.
58. Fragmento 15 P.
59. Fragmento 16 P.

Nadie, sin los dioses, alcanza lo que vale,
ni ciudad, ni mortal. El dios es omnisciente.
Nada sin dolor existe para los mortales[60].

Esta idea de indefensión del hombre, de dependencia de un poder que se concibe como enorme y arbitrario no es nueva en un sentido literal. El hombre homérico vive preso de las decisiones de los dioses en un mundo en el que no le es dado elegir ni siquiera en ámbitos banales de su vida cotidiana. Pero, aun así, no se plantea otra cosa. Acepta que está en manos de su destino e intenta que éste le procure *timé* y fama; en realidad, lo que angustia al hombre homérico no son los dioses, pues nada puede hacerse para influir sobre ellos, sino el honor, la opinión que los demás tendrán de las acciones de uno mismo.

No obstante, el énfasis amargo que los poetas líricos ponen en la idea de dependencia del ser humano con respecto a los dioses sí me parece completamente nuevo. Es nueva la desesperación que rezuman estos textos, en los que se nos presenta al hombre como una hoja en brazos del viento: indefenso, incapaz de fijar o de mantener un rumbo. En un sentido profundo, no cronológico, estamos más cerca del mundo de la tragedia clásica que de la *Ilíada*. De hecho, este sentimiento dramático introducido por los poetas líricos en sus versos no será abandonado nunca del todo por la mentalidad de los griegos, quienes al fin y al cabo crearon un tipo de poesía lírica que acabó desembocando en la poesía dramática, es decir, en el teatro trágico.

Poco a poco, esta línea de pensamiento que nos presenta al hombre como un ser desvalido, agobiado por el po-

60. Fragmento 21 P.

der de unos dioses celosos de su despertar y reacios a relajar su omnímoda tutela, fue penetrando en la sociedad griega. Los hombres empezaron a preguntarse por las razones de ese sufrimiento y, aunque no siempre encontraron una respuesta satisfactoria y tranquilizadora, acabaron por aceptarlo casi como algo natural[61].

Con calma pero de manera contundente, empezó a filtrarse la idea dramática de que el ser humano merece ese sufrimiento; se aceptó la certeza de que algo hay en el ser humano, en su proceder o en su naturaleza, que lo hace merecedor de él; y se abrió la puerta de par en par para que un sentimiento de culpa penetrara, pujante, en el ámbito de la experiencia religiosa. Si el ser humano sufre es porque se lo merece, porque es culpable de algo. El sentimiento de culpa fue arrinconando, poco a poco, al viejo sentimiento de vergüenza que había caracterizado al hombre homérico y se instaló casi para siempre en las aguas más profundas de la sensibilidad humana. Desde mi punto de vista, apenas hoy empieza a ser arrinconado.

b) Phthónos

El éxito del hombre no es malo en sí mismo; sin embargo, con frecuencia engendra una especie de autocomplacencia que nos lleva, finalmente, a lo que los griegos llamaban *hýbris*, una palabra imposible de traducir pero que significa algo así como la suma de autocomplacencia, exceso y arrogancia. Es cierto que la *hýbris* puede disimularse y que un hombre lleno de arrogancia puede ocultarla con palabras llenas de mesura y de cordura. A la mesura,

61. El cristianismo heredó esta concepción de una manera casi radical.

al equilibrio especialmente moral, los griegos lo llamaban *sophrosýne*, una de las palabras favoritas de un hombre como Sófocles.

Pero el disimulo de la *hýbris* sólo engaña a las personas; no así a los dioses, que detectan todo exceso, toda arrogancia humana aunque ésta sea sólo de pensamiento y no se refleje ni en las palabras ni en los actos. Y cuando el éxito de un ser humano quiebra la frontera de la mesura y aparece la *hýbris*, entonces los dioses sienten *phthónos*, es decir envidia. Podríamos establecer la siguiente secuencia que sintetiza muy bien lo que estoy tratando de explicar:

ÉXITO (de los hombres) → KÓROS (altivez) → HÝBRIS (arrogancia) → PHTHÓNOS (envidia de los dioses).

Así pues, el éxito humano, cuando no va acompañado de la moderación, acaba atrayendo la atención, primero, y la envidia, después, de los dioses. Lo curioso de esta concepción es que, a mi juicio, es ajena por completo al hombre homérico, a pesar de que éste basa buena parte de su vida y de sus ideales en la consecución, precisamente, del éxito, que se considera antesala de la fama. Sin embargo, este sentimiento, profundamente dramático, de envidia de los dioses está ya plenamente arraigado en un hombre como Heródoto, para quien, en último término, constituye el motor de la historia. Una historia completamente determinada.

Es verdad que Heródoto es un hombre ya del siglo V a.C., pero su mentalidad en este aspecto recuerda a la de la Edad Arcaica, y utiliza con frecuencia a personajes de esta época para explicar su convicción de la existencia de una envidia divina que atrapa a muchos de los mortales. En este sentido, resulta especialmente ilustrativa la conversación entre Creso, el rey de Lidia, y Solón, el legislador y poeta

ateniense del siglo VI a.C., descrita por Heródoto en 1.28 y ss. Permítaseme detenerme un poco en ella.

Creso era rey de Lidia, una región de Asia Menor situada muy cerca de la costa oriental del mar Egeo. Había heredado el reino de su padre a la edad de treinta y cinco años y, desde el principio, se había anexionado los territorios vecinos, empezando por las ciudades griegas. Con el paso del tiempo, casi todos los pueblos que habitaban al oeste del río Halis habían sido sometidos por Creso, que se convirtió para los griegos de esa época (y de las posteriores) en un símbolo de poder y de riqueza. A la capital de su reino, la ciudad de Sardes, «que estaba en el cenit de su riqueza, fueron llegando sucesivamente todos los sabios de Grecia que vivían en aquellos tiempos y, entre ellos, Solón, un ateniense que, después de haber dictado en Atenas muchas leyes [...] se había ausentado de su patria durante diez años»[62].

Solón había dejado Atenas deseoso de conocer el mundo y, decidido a ello, había visitado la corte de Amasis, en Egipto, y la de Creso en Sardes[63]. En el palacio de Sardes fue tratado con gran corrección y, a los dos o tres días de llegar, unos servidores le enseñaron, por orden de Creso, las cámaras en las que se guardaban los famosos tesoros del rey. Sin duda Solón, un ateniense austero, quedó realmente impresionado.

62. Heródoto, *Historia*, 1.29.

63. Las visitas de Solón a Egipto y Lidia han sido puestas en duda por no pocos historiadores. Estos autores consideran el relato que Heródoto hace de ellas una especie de historia ilustrativa sobre filosofía popular que pretende, en el fondo, resaltar algunos valores éticos. Personalmente, creo que estos viajes fueron perfectamente posibles, especialmente el realizado a Egipto, país que los griegos consideraban la cuna de la civilización y de la sabiduría. Platón, por ejemplo, afirma en *Timeo* 25 *b* que Solón fue informado por los egipcios sobre la existencia de la Atlántida.

A los pocos días, según el relato de Heródoto, Solón fue llevado a presencia de Creso, que alabó su deseo de conocer el mundo y su sabiduría al promulgar leyes en Atenas; entonces, en un momento de la conversación, el rey le interrogó:

> Amigo ateniense, [...] ya que por tu deseo de conocimientos y de contemplar el mundo has visitado muchos países [...] me ha asaltado el deseo de preguntarte en este momento si ya has visto al hombre más dichoso del mundo[64].

Obviamente Creso esperaba que Solón lo señalara a él como el hombre más dichoso del mundo. Sin embargo, para su sorpresa, el ateniense le contestó que el hombre más feliz del mundo era un tal Telo, de Atenas. Sorprendido por la respuesta, Creso le preguntó a Solón quién era aquel Telo. Para asombro de Creso, Solón le describió a un hombre normal, que había tenido la fortuna de ver crecer a sus hijos y nacer a sus nietos y que, en el colmo de la dicha, tuvo el fin más glorioso que puede tenerse: morir luchando contra los enemigos de su patria, por lo que los atenienses le dieron pública sepultura en el mismo lugar en el que había caído.

Deseoso de que la conversación discurriera por donde él quería, Creso preguntó de nuevo a Solón quién le parecía el hombre más feliz después de Telo, convencido de que esta vez lo nombraría a él. Sin embargo, el ateniense le respondió que «Cleobis y Bitón». Ante la expresión de sorpresa de Creso, Solón le contó la historia de aquellos dos jóvenes naturales de la ciudad de Argos, que tenían medios de vida suficientes y eran además campeones atléticos.

64. Heródoto, *Historia*, 1.30.2.

El relato que Solón contó a Creso sobre estos dos muchachos es especialmente ilustrativo de la envidia de los dioses. En efecto, los dos eran hermanos y, por decirlo así, lo tenían todo para conseguir el éxito. En cierta ocasión, los ciudadanos de Argos celebraban una fiesta en honor a la diosa Hera, y la madre de los dos muchachos, que era su sacerdotisa, debía ser trasladada necesariamente al santuario de la diosa. Este santuario, el *Hereo*, estaba en el camino que unía Argos con Micenas, a unos cinco o seis kilómetros de esta ciudad, y se encontraba, en relación con el nivel del mar, a más altura que Argos. Llegó la hora de partir, pero los bueyes que habían de tirar del carro no habían regresado del campo. Entonces, los dos jóvenes, como el tiempo apremiaba, hicieron que su madre se subiera al carro y lo arrastraron hasta el templo, recorriendo una distancia, cuesta arriba, de unos ocho o nueve kilómetros.

Es fácil imaginar el rostro de sorpresa de Creso, que seguía la conversación entre decepcionado (pues ni siquiera Solón lo había nombrado en segundo lugar) e intrigado. Pero la historia no había terminado:

> Y una vez llevada a cabo esta proeza a la vista de todos los asistentes, los dos muchachos tuvieron para sus vidas el fin más honroso, y en sus personas la divinidad hizo patente que, para el hombre, es mucho mejor estar muerto que vivo[65].

Sin duda Creso quiso saber cuál era la razón de esa afirmación, tan increíble en apariencia. Y Solón continuó. Naturalmente, todos se aproximaron a los muchachos y a su madre, felicitándolos a ellos por su proeza y a ella por tener

65. Heródoto, *Historia*, 1.31.3.

unos hijos semejantes. Entonces la feliz madre se acercó a la estatua de la diosa Hera y de pie ante ella le pidió que concediera a Cleobis y Bitón, sus dos hijos ejemplares, «el don más preciado que puede alcanzar un hombre»[66]. Al poco rato, los dos muchachos se echaron a descansar en el propio santuario y ya no despertaron. Entonces los argivos les hicieron dos estatuas y las consagraron en el santuario de Delfos[67].

Creso se indignó ante el disparate que, a su juicio, suponía conceder a estos dos jóvenes el segundo lugar en lo que a la felicidad respecta; pero Solón le replicó:

> Creso, me haces preguntas sobre cosas que afectan a los hombres y yo sé que la divinidad es, en todos los órdenes, envidiosa y causa de perturbaciones. [...] El hombre es pura contingencia. Bien veo que tú eres un hombre sumamente rico, rey de innumerables súbditos, pero no puedo responder a la pregunta que me has hecho antes de saber que has terminado felizmente tu existencia. [...] Es necesario conocer el resultado final de toda situación, pues los dioses han permitido a muchos conocer la felicidad y, luego, los han apartado radicalmente de ella[68].

Es fácil imaginar la indignación que estas palabras produjeron en Creso, quien, según nos dice Heródoto, despidió a Solón sin hacerle el menor caso «plenamente convencido de que era un necio porque desdeñaba los bienes del momento y le aconsejaba fijarse en el fin de toda situación»[69]. Pero, como es natural, Solón tenía razón. Al

66. Heródoto, *Historia*, 1.31.4.
67. Las dos estatuas pueden contemplarse en la actualidad en el Museo de Delfos.
68. Heródoto, *Historia*, 1.32.
69. Heródoto, *Historia*, 1.33.

poco tiempo las cosas empezaron a ir mal para Creso: su hijo murió y su reino fue conquistado (tras interpretar erróneamente los dictados de Apolo en Delfos) por Ciro el Grande, el primer Gran Rey de los persas. Hecho prisionero en la toma de Sardes, tuvo tiempo durante el resto de su vida de meditar las palabras de Solón.

Creso es uno de los ejemplos típicos de hombre al que el éxito llena de *hýbris*. Como consecuencia de ello cae sobre él la envidia de los dioses, que en esta época aparece todavía en la antesala de lo que después habría de ser la moralización del destino humano. Los hombres del pueblo tenían un refrán que recoge perfectamente el sentido de lo que estoy tratando de explicar: «Aquel a quien los dioses aman, muere joven». Es mejor, por tanto, no atraer la atención de los dioses, pues su *phthónos*, su envidia, aparece incluso cuando el éxito es modesto y no produce envanecimiento ni *hýbris*, como es claramente el caso de Cleobis y Bitón.

En una segunda fase se tendió a moralizar el concepto del *phthónos* de los dioses. A mi entender, la moralización de una idea como ésta era precisa y respondió a una necesidad que al ser humano de esta época debió de parecerle perentoria: tener la sensación, al menos, de una justicia general, de una especie de justicia cósmica que debían encarnar necesariamente los propios dioses y, en especial, Zeus. Los mismos dioses envidiosos del éxito humano, los mismos dioses cuyo inmenso poder amedrentaba a unos hombres que no sabían cómo acomodarse a su nueva condición individual, debían necesariamente poder ejercer un influjo positivo en la vida de los mortales; debían garantizar, al menos, un cierto equilibrio basado en la justicia. En una justicia general, universal, simbolizada por Zeus.

En todo caso, esta confianza en la justicia divina trajo nuevos inconvenientes, que concernían a la vida cotidiana más que a la propiamente religiosa. Y es que el problema de la justicia es eterno, como, probablemente, eterna es la lucha entre el bien y el mal, entre buenos y malos. No es éste un libro sobre religión, de manera que no puedo estudiar aquí en detalle cómo fue el proceso. Sin embargo, sí quisiera, para finalizar, decir alguna cosa más.

De la culpa al temor: la necesidad de la justicia

A través de las líneas anteriores he intentado mostrar al lector cómo la soledad del hombre, la pérdida del amparo de los dioses, característico de la época homérica, generó sentimientos de angustia.

En medio de este mundo nuevo, poco a poco el hombre fue concibiendo un estremecimiento de culpa, de un lado, y un anhelo de justicia, de otro. Lo primero tiene que ver con causas fundamentalmente psicológicas; pero lo segundo derivaba de las necesidades que los nuevos tiempos iban imponiendo. En efecto, algunas ideas muy arraigadas en la mentalidad de la gente fueron moralizadas en aras, precisamente, de una justicia que era sentida como una necesidad primordial.

Los griegos de todas las familias étnicas y dialectales se habían lanzado a la colonización de nuevos territorios. Por doquier surgía la necesidad, como hemos visto, de legislar en lo relativo a la posesión de esas nuevas tierras, así como de afirmar la identidad de lo griego frente a una multitud de pueblos que, poco a poco, empezaban a formar parte de la experiencia diaria de aquellos inquietos viajeros. Muchos rasgos que podríamos llamar «extra-

ños» a la mentalidad de los griegos homéricos debieron de asentarse por entonces. La penetración hacia tierras exóticas en las que, con frecuencia, reinaban toda suerte de bárbaras costumbres contribuyó también a afianzar esta necesidad de justicia. Debido sin duda a las circunstancias diarias, la nueva justicia nació poniendo énfasis en el castigo más que en el premio, y como los dioses, especialmente Zeus, eran considerados sus garantes últimos, comenzaron a aparecer como seres vigilantes, atentos a garantizar una justicia que, como vamos a ver, no estaba todavía ligada al individuo, sino a la familia y al clan.

Los sentimientos que estas nuevas ideas generaron están, a mi juicio, en el origen de algunos de los rasgos más característicos del cristianismo. En todo caso, constituyen ciertamente, con los demás elementos que hemos estudiado hasta ahora, los pilares del alma de Occidente y, en último término, la herencia que tuvo que gestionar la Época Clásica, especialmente la Atenas del siglo V a.C.

a) Los inconvenientes de la justicia

Los descubrimientos de nuevas tierras, el contacto con nuevos pueblos del norte y del oriente, la confluencia de culturas y la necesidad de defenderse de gentes hostiles, cambiaron para siempre a los griegos. Su mundo, como hemos visto, se amplió notablemente, y en este momento, en la antesala de lo que habría de ser la gran explosión cultural de la época clásica, había griegos asentados desde Sicilia hasta el mar Caspio; desde el mar Negro hasta Egipto. Artistas griegos comenzaron a trabajar en la construcción de los edificios de la lejana capital del reino de

los persas; navegantes griegos llegaron hasta el extremo occidental del mundo, Tarteso, y muy probablemente atravesaron el estrecho de Gibraltar y libraron el cabo Finisterre, siguiendo la antigua ruta del estaño, transitada quizá por Ulises. El mundo se había ampliado y también se había complicado. La necesidad de ordenarlo llevó a los griegos a una actividad legislativa casi febril, propiciada por los nuevos aires de libertad y por la necesidad de escribir, de fijar las leyes. En páginas anteriores he estudiado este fenómeno y he procurado mostrar las líneas que a mi juicio lo caracterizaron. Quisiera ahora centrarme en otro aspecto del mismo: el aspecto religioso.

Ante el nuevo anhelo, conseguido en gran medida, de una justicia escrita, los dioses aparecieron, según decía más arriba, como los garantes últimos de esa justicia. El hombre, libre por primera vez, no fue capaz de asumir su protagonismo hasta las últimas consecuencias, excluyendo a los dioses de los asuntos que ahora eran responsabilidad exclusivamente humana y Zeus fue asociado con la idea de una justicia universal y concebido, finalmente, como su última instancia. En una palabra, los dioses, y especialmente Zeus, aparecieron como vigías, como centinelas de esta nueva justicia, siempre atentos, siempre alerta para hacer que aquellos que se mostraran dispuestos a desafiar las nuevas leyes escritas pagaran su culpa. En un principio todo debió de encajar perfectamente, pero, con el paso del tiempo, esta confluencia entre Zeus y la justicia humana generó algunos inconvenientes; dos, especialmente.

El primero tiene que ver con los límites de la vida humana, que se revela escasa y breve para comprender la actuación de los dioses. La gente de a pie, la gente que seguía apegada a los antiguos patrones de religiosidad, empezó,

como suele ser norma en todas partes, a aplicar el sentido común a los asuntos de la vida cotidiana y, como consecuencia de ello, a hacerse algunas preguntas en relación con las nuevas ideas de justicia y con el papel de los dioses respecto a ellas.

Ciertamente, no hace falta ser un pensador para ver que el mal florece por doquier. La sensación que los hombres comunes probablemente tuvieron (una sensación que sigue haciéndonos reflexionar miles de años después) debió de ser más o menos ésta: o bien los dioses son demasiado lentos (al fin y al cabo son inmortales y el tiempo no está en el catálogo de sus preocupaciones), o bien la vida de los hombres es demasiado corta para percibir el momento en que los dioses se encargan de castigar a los malvados. Porque el hecho es que muchos malvados no son fulminados inmediatamente por el rayo de Zeus, sino que, por el contrario, suelen vivir sin problemas y prosperar sin que parezca que a Zeus le preocupe demasiado. Este problema, muy serio desde el punto de vista de la credibilidad del poder de los dioses, debía ser resuelto si se pretendía que el orden que la nueva justicia preconizaba fuera respaldado y sus garantes, los dioses mismos, respetados. Pues ¿cómo podía admitir el hombre común que el malvado, el asesino, el ladrón, el traidor, escaparan a la justicia, no ya de los hombres, sino de los dioses? ¿Cómo puede hablarse de justicia en un mundo en el que el malvado escapa sin castigo?

Poco a poco se fue así columbrando una idea que habría de resultar decisiva para el desarrollo de la religión en todo Occidente: la necesidad de prolongar los límites del castigo más allá de la vida humana. Sin pausa, la idea de un castigo después de la muerte fue echando sólidas raíces, de manera que el problema quedaba resuelto y el

mensaje resultaba claro: el malvado puede escapar al castigo de los dioses durante su vida, pero no podrá escapar a él después de la muerte. Los griegos no profundizaron demasiado en la concreción de ese castigo en la «otra vida» que empieza después de la muerte, no llegaron a crear un «infierno» propiamente dicho, pero abrieron la puerta para que otras religiones, especialmente el cristianismo, exploraran a conciencia ese territorio.

Y por si esta solución no fuera suficiente, dado el carácter fundamentalmente coercitivo de la nueva justicia cósmica y la necesidad de prolongar en muchos casos el castigo más allá del término de la vida de un mortal, apareció otra idea de una gran trascendencia: el sufrimiento de los inocentes es inevitable, pues el castigo es hereditario; la culpa se hereda.

Permítaseme citar unos versos de Solón, en los que la concepción hereditaria del castigo aparece expresada con extraordinaria claridad. Son versos que tienen una relevancia notable, dado que fueron escritos por el más importante de los primeros legisladores atenienses, un hombre al que la tradición otorgó la categoría de sabio:

De todo Zeus contempla, desde lo alto, su término.
Y tan repentinamente como un viento de primavera dispersa
las nubes en un instante y tras revolver el fondo
del mar infecundo surcado por olas [...] alcanza el cielo empinado,
morada de los dioses, y lo muestra, de nuevo, sereno
y la fuerza del sol fulge, hermosa, sobre la tierra fértil
y ya las nubes ni siquiera pueden columbrarse,
así avanza el castigo de Zeus [...]
Jamás se le oculta del todo aquel que tiene el corazón taimado;
aun al final, siempre lo descubre.
Al punto paga éste. Otro más tarde.
Y a quienes no alcanza el destino que envían los dioses,

sobre aquellos que escapan, al punto Zeus se vuelve:
sin culpa pagan la pena los hijos de éstos,
o su descendencia, más tarde[70].

La idea de que la culpa es hereditaria demuestra que en esta época de descubrimiento de la individualidad, el individuo no es todavía el centro del sistema, sino la familia, el clan. La liberación de los lazos de la familia, aun siendo una consecuencia de la línea de reflexión que ahora se genera, tardaría todavía en llegar, pues se debió a la democracia ateniense. Y aun así, no evitó que en la mentalidad religiosa siguiera activo el pensamiento arcaico ligado al clan, al grupo, a la familia, finalmente. Una vez más, la historia se nos revela como un conglomerado en el que las antiguas ideas y creencias sobreviven en amalgama con las nuevas, sin que éstas las sustituyan por completo. Pero, además, la idea de la culpa hereditaria contiene un germen de injusticia, en tanto que admite que el inocente ha de sufrir.

La conciencia de este problema parece latir desde el principio en los versos de los líricos:

Padre Zeus, ojalá la voluntad de los dioses quisiera [...]
que quien comete, sabiéndolo, perversas acciones,
sin tener en cuenta nada de los dioses,
al punto expiara su culpa.
Que la insensata temeridad de un padre
no llegara a ser una desgracia para sus hijos...
Ojalá ésta fuera la voluntad de los dioses felices.
Mas ahora, huye el malvado y otro soporta su desgracia[71].

70. Solón, 1.18 D y ss.
71. Teognis, 731 y ss.

El inconveniente de la injusticia admitida es grave; pero me temo que forma parte del *modus operandi* del ser humano de todas las épocas. Sabemos que en las guerras muere gente inocente (demasiada gente inocente) y, aun así, mantenemos la guerra como una forma (no siempre la última) de resolver nuestros problemas. A mi entender, ésta es una idea surgida sobre bases que no hemos modificado sustancialmente desde el siglo VI a.C. y que, en consecuencia, ha posibilitado que el ser humano no se esfuerce demasiado en evitar el sufrimiento de los inocentes. En realidad el esfuerzo ha sido, más bien, el contrario y se ha centrado en justificar que el sufrimiento, incluso la muerte de quienes no son ni siquiera responsables de determinados hechos, es inevitable.

Así pues, vemos cómo la búsqueda de la justicia, el anhelo de encontrar un recambio a la continua injerencia de los dioses, que había caracterizado al mundo micénico, chocó con dificultades. Los dioses se volvieron celosos ante el deseo de emancipación de los hombres y sus celos provocaron en los seres humanos el sentimiento de culpa que sucede a todo intento de liberación. Pero, como vamos a ver inmediatamente, este sentimiento de culpa no fue el final del camino. La libertad siguió atemorizando a los hombres que, desorientados (como Adán y Eva al abandonar el Paraíso), sólo vieron con claridad lo que dejaban atrás y no lo que tenían por delante.

b) Hacia una cultura de temor. El énfasis en el castigo

Hemos analizado los motivos por los que la culpa se hizo hereditaria. Y hemos visto que había razones prácticas para hacer que el castigo a los malvados pudiera alargarse

más allá de una vida humana y acomodarse, por así decirlo, a un sentido del tiempo más acorde con los dioses inmortales que con los hombres. Estas ideas resolvieron el problema de la aparente impunidad con la que muchos hombres, considerados responsables de acciones malvadas, llegaban al umbral de la muerte libres de castigo. Sin duda alguna, que ese castigo pudiera materializarse en la otra vida (la que hay después de la muerte) o que pudiera ser heredado por los descendientes del malvado que había fallecido sin recibirlo, debió de tranquilizar muchas conciencias. Pero, como suele ocurrir en casi todos los ámbitos, las nuevas ideas resolvieron algunos problemas y crearon otros.

En efecto, si la culpa de un antepasado es heredada por sus hijos o por los hijos de sus hijos, inocentes del delito que heredan, ¿cómo puede el ser humano defenderse de esa injusticia manifiesta?

En realidad no puede, pues, como es natural, no sabemos cómo defendernos de faltas que no hemos cometido o de delitos de los que no nos sentimos responsables. Ante esta clara indefensión, consecuencia del énfasis que la recién nacida justicia pone en el castigo, el hombre fue sintiendo un repentino e inexorable temor. La culpa, que había caracterizado la primera gran transformación religiosa desde la época homérica, fue dejando paso a un temor irremediable.

La culpa heredada, fruto, como acabo de decir, del énfasis en el castigo y no en la virtud (pues ésta, en cambio, no se hereda), fue llevada por el cristianismo, mucho tiempo después, al extremo de su desarrollo. Como sabe el lector, el cristianismo instituyó, precisamente como liberación de esa culpa, el sacramento del bautismo, mediante el cual podemos «lavarnos», es decir, purificarnos

de la culpa, del pecado original que heredamos por el solo hecho de nacer. En este sentido el pensamiento cristiano llegó mucho más lejos de lo que nunca había llegado el griego, al admitir tan claramente la injusticia que supone el pecado original en un inocente que, incluso, si es sorprendido por la muerte en plena niñez sin haber recibido la purificación ritual del bautismo, es castigado a permanecer eternamente en el limbo, no en el Cielo. La conciencia indubitable de que con ello se añade a la injusticia del llamado pecado original otra nueva se manifiesta en el hecho de que el lugar intermedio al que son dirigidas las almas de los niños fallecidos sin bautizar es llamado limbo «de los justos».

Frente a este rigor con el que la justicia manifiesta su lado claramente coercitivo, la virtud, la ejemplaridad, no se heredan ni, en la mayor parte de los casos, se premian. El concepto de justicia parece llevar implícita, ya desde sus inicios, la idea de que el comportamiento virtuoso, basado en el respeto a las nuevas leyes escritas, debe ser considerado como «lo normal» y, por tanto, no necesita de incentivos ni de premios. Por el contrario, toda desviación que se produzca respecto a tal comportamiento normal debe castigarse. A mi juicio se trata de ideas vigentes todavía y que están en la base de todos los ordenamientos jurídicos. En la época que estamos estudiando, sin duda resultaron sumamente prácticas desde el punto de vista del desarrollo social.

De esta manera, la justicia divina (y la humana, por tanto) nunca tuvo en cuenta los motivos de los actos ni de las debilidades humanas; por decirlo con una palabra griega, no fue «filantrópica» sino que se centró siempre en su aspecto coercitivo; no tuvo compasión, como sí parecía tener en época homérica, cuando el propio Zeus se

mostraba conmovido ante el cruel destino de algunos mortales condenados como Sarpedón o Héctor, o afligidos por los sucesos humanos, como Aquiles, que llora la pérdida de su amigo Patroclo.

No hay sensación de compasión, sin embargo, en estos tiempos finales de la Edad Arcaica. No hay eximentes ni atenuantes. La reflexión sobre los motivos que llevan al ser humano a desafiar la ley de los dioses o de los hombres no aflora y sólo importan los hechos, el delito. Sófocles llevará hasta su extremo este enfoque coercitivo de la justicia en su *Edipo rey*, una obra del siglo V a.C. pero que hunde sus raíces en esta línea de pensamiento arcaico.

Probablemente este énfasis en el castigo fue lo que más alimentó la hoguera en la que la culpa se fue transformando en temor, en un temor a los dioses que era completamente desconocido para los protagonistas de los poemas homéricos, especialmente la *Ilíada*. Habría de pasar mucho tiempo[72] para que los dioses empezaran a asumir de nuevo el talante propio de seres protectores, preocupados por el destino de los hombres.

El descubrimiento de la individualidad y el consiguiente desarrollo de la libertad abrieron las puertas de un nuevo universo. Los griegos antiguos iniciaron un camino que parecía irreversible y sólido hacia un mundo en el que todo estaba por explorar. Las consecuencias de todo tipo fueron tan extraordinarias que todavía giramos sobre ellas, en una especie de vuelo circular que nos lleva siempre al mismo sitio, al mismo punto de partida. Algu-

72. Hasta Aristóteles, nacido en la primera mitad del siglo IV a.C. (en el año 384 concretamente) no aparece la palabra *filótheos*, 'que ama a dios', opuesta a toda una serie de vocablos que, en la época que estamos estudiando (siglo VI a.C.) indican «temor a dios».

nas de esas consecuencias las he analizado en las líneas precedentes, especialmente las referidas al ámbito religioso. Otras trataré de analizarlas ahora, en la recta final de este estudio.

Las raíces de la democracia. La nueva sociedad surgida de la colonización

Los límites geográficos de la colonización

Por lo que sabemos, la gran colonización griega se extendió desde la primera mitad del siglo VIII a.C. (el año 734, más o menos) hasta la primera mitad del siglo VI a.C. (año 580). Su trascendencia en la historia de Grecia y en la de todo Occidente ha sido extraordinaria, comparable tan sólo a la que tuvo después la expansión del helenismo iniciada por Alejandro Magno.

Es un hecho que la gran colonización llevó la cultura y la vida urbana griegas a todos los rincones del Mediterráneo (especialmente el Mediterráneo oriental) y del mar Negro, el llamado Ponto Euxino. Por todas partes creció un «cinturón costero» griego que, como una esponja, fue absorbiendo elementos «extraños» y, a la vez, difundiendo por doquier el estilo de vida propio de los griegos. Muchas de las ideas que más han prosperado en el desarrollo de la historia posterior de toda Europa tienen su origen en esta época de cambios fascinantes.

El pueblo griego mostró a buena parte de sus vecinos de todos los puntos cardinales, los cercanos y los lejanos, un talante que, en gran medida, ha sido único: el talante colonizador, no conquistador, que constituye una diferencia primordial respecto a la gran mayoría de los pue-

El mar Egeo. *Siempre con la sombra de alguna isla en el horizonte, fue el puente mediante el que tuvo lugar la colonización. A través de estas aguas los griegos iniciaron su viaje al nuevo mundo.*

blos que entonces (y ahora) han iniciado movimientos de expansión más allá de sus fronteras primigenias. De hecho, rara vez los griegos utilizaron las armas en este proceso de asentamiento en las colonias y, que yo sepa, nunca hicieron la guerra a nadie por razones de conquista de territorios. Cuando los colonos griegos acudieron a las armas, siempre fue por razones defensivas o, desgraciadamente, para enfrentarse con otros griegos. Éste fue un cáncer contra el que, por razones que todavía hoy no alcanzo a comprender del todo, nunca encontraron tratamiento.

La historiografía moderna ha consagrado el término latino *colonia* (palabra derivada del verbo *colo* 'cultivar', 'labrar la tierra'), no especialmente afortunado, pues para

definir estas colonias de la Época Arcaica, el griego utilizaba la palabra *apoikía*, que designa muy claramente la idea de separación de un grupo de ciudadanos de su *oikía*, es decir, de su casa. La separación implicaba no sólo su marcha, sino también su separación política, es decir, su independencia desde el punto de vista administrativo. Con frecuencia los ciudadanos que habitaron las colonias sólo mantuvieron una vinculación afectiva y psicológica con la ciudad de la que habían partido, como demuestra el término con el que la designaban: *metrópoli*, es decir, ciudad madre. Y a veces, ni siquiera eso.

Ciertamente, con tan sólo algunas excepciones que estadísticamente pueden ser consideradas como insignificantes, las colonias constituyeron auténticas *póleis* independientes, que mantenían con sus metrópolis vínculos psicológicos y sentimentales, pero no políticos ni económicos. Y, en realidad, tratándose de ciudades que crecían lejos de la tierra de la patria griega, sus habitantes se sintieron obligados a mantener una serie de rasgos que les hicieran sentirse pertenecientes a la comunidad de ciudadanos griegos, aunque estuvieran a miles de estadios de distancia. Estos rasgos se manifestaron principalmente en el tipo de urbanismo de estas ciudades, en sus edificios, en el idioma y en la religión.

En las fuentes antiguas de esta época de incesante actividad viajera tenemos una información muy abundante. Acerca de la colonización de Sicilia resulta magnífica la investigación de Tucídides, en cuya opinión ésta fue la primera tierra en la que los griegos establecieron colonias. Muchas otras informaciones debieron de estar basadas en las obras perdidas de otros historiadores, como Éforo o Timeo, que probablemente constituyeron la fuente principal no sólo de la obra de Diodoro Sículo, de

la *Geografía* de Estrabón o del *Periplo* de Escimno de Quíos (del siglo II a.C.), sino también de la *Descripción de Grecia* de Pausanias o de la *Historia natural* de Plinio. Si a las fuentes literarias añadimos la gran cantidad de caminos que está abriendo el material arqueológico, podemos afirmar que nuestra información de primera mano es más que notable.

Por eso sabemos hoy que esta colonización, este impulso viajero característico de la Época Arcaica constituye, más allá de las causas que lo provocaron, una auténtica epopeya. Quizá en la sangre de los griegos antiguos (como en la de muchos españoles y portugueses en épocas posteriores) estaba el germen del viaje.

En este libro he mostrado al lector no pocos ejemplos de aquellos hombres que estaban decididos y dispuestos a lanzarse a un mar que desconocían, y a hacerlo en naves someras que naufragaban bajo el embate de todos los vientos. Ulises es un buen ejemplo de aquellos navegantes preparados para sufrir todo tipo de desgracias, para soportar todo tipo de calamidades con tal de añadir nuevos horizontes sobre los que posar sus ojos de viajeros. Sin duda alguna el fenómeno de la colonización tuvo muchas causas, entre las que no debo excluir lo que algunos han llamado emigración coercitiva[73], ligada sobre todo al fenómeno de la escasez de tierras mencionada anteriormente. Durante este período, los griegos asentaron definitivamente el modelo que habían heredado de sus antepasados micénicos, transmitiéndolo por toda la cuenca del Mediterráneo a la vez que recibían notables influencias de aquellos junto a los cuales se asentaron.

73. V. V. Struve, *Historia...*, cit., vol. I, p. 193.

Quizá esta mezcla (de nuevo el conglomerado) fue prevista de alguna manera por un estado como el espartano, el único que no acudió al procedimiento de la colonización para resolver los problemas de la escasez de tierras. Como en tantas otras cosas, también en este punto Esparta mostró a todos los griegos su carácter extraño, su tendencia al aislamiento, pues en lugar de lanzarse al mar (a ese «puente» que unía las islas con el corazón de la tierra griega) para establecerse en otros lugares, decidió atacar a sus vecinos de Mesenia, arrebatarles sus tierras, esclavizarlos para siempre y sellar, de esta manera, el destino no sólo de aquellos a quienes habían convertido en esclavos, sino también el de su modelo de Estado y el de todos sus ciudadanos.

Aun así, las nuevas luces que habían nacido en todas las tierras de Grecia se fundieron con las de los pueblos que, a partir de entonces, alumbraron para siempre la historia de los griegos. De esa fusión surgió un nuevo mundo no sólo en un sentido intelectual, sino también en un sentido físico: los griegos se asentaron en el Oriente, en Siria, cuyas costas eran conocidas ya por los navegantes micénicos. Que sepamos, la colonia más antigua en Siria es Al-Mina y está en la desembocadura del río Orontes. El establecimiento en estas tierras orientales de algunas colonias griegas tuvo consecuencias muy importantes e innovadoras de las que hablaré inmediatamente.

Los griegos colonizaron también toda la costa de la península de Anatolia (la actual Turquía), donde florecieron algunas de las ciudades más importantes de la antigua Grecia: Éfeso, Mileto, Halicarnaso y otras muchas. Esta zona de Grecia, que los propios griegos llamaron Jonia, comprendía, también, un buen número de islas del mar Egeo. La presencia de griegos allí produjo, finalmente, su

Vista del puerto de La Canea, en el noroeste de la isla de Creta. *Pequeños puertos como éste abundan (y abundaron) en las islas del mar Egeo.*

encuentro con los persas; desde entonces persas y griegos caminarían hacia el futuro juntos y habrían de llegar, con Alejandro, a uno de los primeros intentos conscientes de fusión de razas y de civilizaciones.

Por el sureste los griegos llegaron a Egipto, donde también habían estado antes los micénicos; según parece, a mitad del siglo VII a.C. los viajes a Egipto debían de ser frecuentes, como demuestra la historia de Coleo de Samos[74].

Por el norte, alcanzaron Macedonia, Tracia y el Mar Negro, y por el oeste colonizaron las costas del Adriático,

74. Navegante que llegó hasta Tarteso, donde se vio obligado a arribar por el mal tiempo. Regresó feliz a su patria, la isla de Samos, con su nave cargada de plata.

Sicilia y el sur de Italia. En pasos sucesivos llegaron hasta el sur de la Galia (Marsella –Massalia– se fundó en torno al 600 a.C., quizá para abrir una ruta de importación del estaño hacia la Bretaña francesa y Cornualles) y, finalmente, hasta la Península Ibérica.

Consecuencias de la colonización

La aparición de la escritura. Una sociedad letrada

En la primera parte de este libro he hablado de la escritura; volveré a hacerlo ahora, pues de estas relaciones de los griegos con el Oriente y de los comerciantes fenicios con Grecia surgió el uso de la escritura, quizá la más importante consecuencia de este intercambio. Sin duda alguna los griegos la aprendieron de los fenicios en alguna zona en la que el contacto debió de ser duradero y fructífero: quizá Al-Mina o Rodas.

En cualquier caso, los griegos tenían completamente asumido que la escritura provenía de Fenicia. Así lo indica con toda claridad Heródoto, quien afirmó que fue introducida en Grecia «por fenicios integrantes del contingente que, con Cadmo[75], llegó a la comarca que hoy en día recibe el nombre de Beocia»[76]. Heródoto continúa con su relato:

75. Cadmo es un mítico rey de la ciudad fenicia de Tiro. Según nos cuenta el mito, llegó a Beocia (región que no recibió ese nombre hasta después de la guerra de Troya) en busca de su hermana Europa, raptada por Zeus. Una vez en territorio de Grecia fundó, seis generaciones antes de la guerra de Troya, la ciudadela «cadmea» en la ciudad que, con el tiempo, habría de llamarse Tebas.

76. *Historia*, 5.57.1.

Estos fenicios que llegaron con Cadmo introdujeron en Grecia muy diversos conocimientos, entre los que cabe destacar el alfabeto, ya que, en mi opinión, los griegos no disponían hasta entonces de él. En un principio se trató del alfabeto que siguen utilizando los fenicios, pero, posteriormente, a la vez que introducían modificaciones en el sonido de las letras lo hicieron también con su grafía. En aquellos tiempos, la mayoría de sus vecinos eran griegos de raza jonia, y éstos fueron quienes adoptaron las letras del alfabeto que los fenicios les habían enseñado y las emplearon introduciendo en ellas ligeros cambios; y al hacer uso de ellas convinieron en darles el nombre de «caracteres fenicios»[77].

El texto de Heródoto es notable desde muchos puntos de vista y constituye, junto con un escolio[78] a la obra *Ars Grammatica* de Dionisio Tracio, nuestra fuente más detallada en relación con el origen del alfabeto griego. La interpretación que hace Heródoto es muy valiosa y muestra realmente que sus conocimientos iban mucho más allá de lo que algunos críticos modernos están dispuestos a admitir. De una parte, Heródoto se aleja de la interpretación mítica, que atribuía la invención del alfabeto a personajes legendarios como Palamedes, Prometeo, Orfeo o Museo; y de otra, su afirmación de que el alfabeto griego procede del fenicio era valiente y estaba lejos de ser admitida comúnmente, como demuestra el hecho de que muchos autores antiguos, griegos y romanos, consideraban que el origen había que buscarlo en

77. *Historia,* 5.58.

78. Un escolio es una anotación que se escribe junto a un texto con la intención de explicarlo. Los manuscritos antiguos están llenos de escolios que, en muchos casos, nos dan indicios muy valiosos sobre los más variados asuntos. Sin ellos, estaríamos muchas veces irremediablemente desorientados.

Egipto[79]. Hoy día sabemos que Heródoto tenía razón: efectivamente el alfabeto griego procede del fenicio, y éste derivó del alfabeto de Ugarit[80].

También llama la atención la perspicacia de Heródoto al notar que, a partir del primitivo alfabeto fenicio, se había producido no una modificación (la «cadmea») sino dos (la jónica). En efecto, la primera habría sido obra de los cadmeos y debió afectar a la pronunciación, es decir a la lengua hablada. La segunda, obra de los griegos jónicos, fue fundamentalmente gráfica y se hizo sobre las modificaciones «cadmeas». Por lo demás, la expresión «caracteres fenicios» se conservaba todavía en el siglo V a.C., como demuestra una inscripción religiosa hallada en la isla de Teos y que data del año 470 a.C.[81]. El propio Heródoto afirma que él ha visto «con sus propios ojos» algunas inscripciones escritas con los caracteres «cadmeos»[82].

El párrafo de Heródoto al que nos estamos refiriendo, no sólo habla del alfabeto, sino que también menciona el libro:

Los jonios, desde tiempos remotos, denominan «pieles» a los rollos de papiro dado que antaño, ante la dificultad de conseguir

79. Es el caso de Platón (*Filebo,* 18 *b-c, Fedro* 274 c-275 *a),* Plinio (*Historia natural,* 7.192-193) o Tácito (*Anales,* 11.14). Sin embargo, la interpretación de Heródoto fue seguida en la Antigüedad por otros autores como Diodoro (3.67.1; 5.58.3) y Lucano (*Farsalia,* 3.220-224).

80. Este lugar, conocido en la actualidad como Ras Shamra, se halla en la costa mediterránea de Siria, a unos 16 km al norte de Lataquia y a 40 km al suroeste de Antioquía, frente a la extremidad oriental de Chipre.

81. Véase R. Meiggs y D. Lewis, *A Selection of Greek historical Inscriptions,* Oxford, 1969, n.° 30, pp. 62-66, fr. B, líneas 37-38.

82. *Historia,* 5.59 y ss.

rollos de papiro, utilizaban pieles de cabras y ovejas. Todavía en mis días hay muchos bárbaros que siguen empleando este tipo de pieles para escribir[83].

Desde luego, el empleo del papiro está atestiguado en Egipto desde época muy antigua (el año 3000 a.C.). La planta era abundante y crecía de manera natural en todo el delta del Nilo, hasta el punto de ser el símbolo jeroglífico del Bajo Egipto. Su utilización como material para escribir reportaba enormes beneficios al faraón, que mantenía su fabricación como una actividad monopolística. Fue en la Época Arcaica de la historia de Grecia cuando se generalizó (durante el reinado de Psamético I, en la segunda mitad del siglo VII a.C.) la comercialización del papiro con destino a su exportación a Grecia.

El testimonio más antiguo de escritura alfabética griega es un vaso de cerámica fechado entre 750 y 700 a.C. Se trata de una copa y en ella puede leerse: «[yo soy] la famosa copa en la que bebía Néstor. Quien beba de ella se sentirá poseído por el deseo de Afrodita, la de hermosa diadema».

Lo más importante es que, a partir de esa fecha, la escritura se difundió por toda Grecia como un río impetuoso. Quizá las necesidades prácticas del comercio hicieron que, en un principio, la difusión se hiciera a través de las rutas comerciales, lo que explicaría la existencia temprana de alfabetos locales. Pero, al cabo, en los años que van desde 750 hasta 650 a.C. la escritura alfabética estaba completamente difundida por toda Grecia.

Comenzaron a registrarse las listas de los vencedores olímpicos (desde 776 a.C.), las de los magistrados ate-

83. *Historia*, 5.58.2.

Ánfora ática de figuras negras. *Aquiles y Áyax juegan a los dados durante un momento de tregua en Troya. Este espléndido trabajo está firmado por el pintor Exequias, alrededor del año 540 a. C. La individualidad, recién nacida, se reflejaba también en trabajos como éste, que eran considerados artesanales. El vaso se encuentra en los Museos Vaticanos.*

nienses (desde 683 a.C.) y las de las colonias de Sicilia (desde 734 a.C.). Por todas partes se empezó también a escribir las leyes, las de Zaleuco hacia 675 a.C. y las de Dracón hacia 625 a.C. Surgieron por doquier los escritos que, en torno a los poemas homéricos, contaban la historia no sólo de los griegos, sino de todos los pueblos con los que éstos mantenían contacto. Y todo ello ocurre de una manera generalizada, pues, a diferencia de lo que ocurrió en Egipto o en Mesopotamia, la escritura en Gre-

Distintos tipos de óstraka. *En ellos puede leerse claramente todavía el nombre de Temístocles. Estos trocitos de cerámica, aparentemente sin valor, representan un vívido recuerdo de los albores de la democracia. Pueden contemplarse en el Museo del Ágora de Atenas.*

cia nunca fue un arte propio de algunos iniciados, de escribas profesionales. Por lo que sabemos, ocurrió más bien todo lo contrario.

Desde el principio, artistas (pintores y ceramistas especialmente), legisladores y vencedores olímpicos firman sus hazañas. Por todas partes la gente aprende a escribir con aquel sistema de signos que está al alcance de cualquiera. Hoy sabemos que en Atenas la mayoría de la población sabía leer y escribir, como prueba claramente el uso del *óstrakon*, pieza de cerámica donde había que escribir el nombre de los ciudadanos que se sometían ante la asamblea popular a determinados tipos de votaciones. En este sentido, la democracia y la escritura fueron de la

mano desde su nacimiento. Siempre me ha parecido todo un símbolo: la democracia de la mano del germen de toda cultura; la democracia unida a la escritura, es decir, a la posibilidad humana de representar de forma individual una idea (aunque sólo fuera escribiendo sobre un trozo de cerámica el nombre de un ciudadano), sin que los gritos o los poderes omnímodos de dioses o de reyes pudieran manipularla.

Sin duda ésta es una de las razones que explican el «fenómeno griego»; sabemos que ya al inicio del siglo VI a.C. las personas de baja condición, como los mercenarios, leían y escribían, según demuestra de manera impresionante el testimonio de los siete mercenarios griegos que escribieron frases en la pierna de la estatua de Ramsés II en Abu Simbel. Y es de nuevo Heródoto quien aporta un testimonio estremecedor, pero que apunta en el mismo sentido; se trata del relato de un suceso que afectó a una escuela de Quíos en la que se encontraban ciento veinte niños:

> Por esas mismas fechas [...] en la capital de la isla, a unos niños que estaban aprendiendo las primeras letras se les desplomó el techo encima, de manera que, de ciento veinte que había, sólo uno escapó con vida[84].

Constituye éste uno de los primeros testimonios (si no es el primero) que tenemos sobre la existencia de una escuela a la que asistían un número importante de niños. El relato es impresionante, porque además Heródoto lo enmarca en un contexto de malos presagios para la ciudad. Pero, al margen de la desgracia que sin duda supuso la

84. *Historia*, 6.27.2.

muerte de los niños, la noticia acaba por confirmar algo que, personalmente, he sabido desde siempre; algo sin lo que es imposible explicar la producción cultural de los griegos en todos los aspectos y que, como hemos visto y vamos a seguir viendo, explica, a la vez, su propia historia: como se ha dicho más de una vez, la sociedad arcaica griega era una sociedad letrada.

Probablemente la alfabetización de la sociedad griega de la Edad Arcaica es la clave de la mayoría de los cambios que nacieron y empezaron a desarrollarse en esta época. Fueron cambios esenciales en todos los aspectos, incluso los materiales, y en último término están en la base del proceso que llevó a la sociedad griega hacia la democracia. En efecto, estoy convencido de que la alfabetización creciente de la sociedad griega[85] es la responsable del desarrollo del pensamiento lógico y racional, del desarrollo del individualismo, y por lo tanto de la libertad y, también, del escepticismo ante los saberes heredados, sean religiosos o de cualquier otro tipo. Este escepticismo que aflora por primera vez en la historia humana en esta época de la historia de Grecia, conduce hacia la actitud crítica y es, a mi juicio, responsable de la aparición de la historiografía crítica.

A finales de la Época Arcaica se daban las condiciones necesarias para la aparición de auténticos historiadores como Heródoto y, especialmente, Tucídides. Quizá el lector comprenda ahora la razón por la que no podía exigírsele a Homero que fuera historiador, como hacía im-

85. La alfabetización de amplias capas de una sociedad de hace 2.700 años es un hecho verdaderamente insólito y, que yo sepa, único. No hace falta que recuerde al lector que en nuestros días, iniciado el siglo XXI, el objetivo de la alfabetización sigue estando en muchos lugares del planeta dentro del ámbito de los deseos más que de las realidades.

plícitamente Chadwick. En la época de Homero, la alfabetización era imposible, pues la escritura alfabética estaba recién introducida en Grecia y, por tanto, muchos procesos inevitablemente asociados al fenómeno de la mentalidad crítica estaban todavía pendientes de desarrollarse; Homero no pudo elegir, pero hizo que todos nosotros pudiéramos hacerlo cuando utilizó los nuevos signos para contar una historia y, en muchos sentidos, la historia. Sólo por eso le debemos gratitud eterna.

El uso de la escritura facilitó también la aparición de la poesía en autores como Hesíodo e hizo posible la fijación por escrito de los poemas homéricos. Pero no sólo eso. Hizo posible la aparición de la poesía lírica, de la filosofía y la ciencia jónicas y, finalmente, de la historiografía crítica. Sin duda otros factores, como hemos visto, contribuyeron también a este desarrollo, pero siempre he tenido el convencimiento de que la lengua, y particularmente la escritura, está en la base de todo; cohesiona, por así decirlo, todos los factores que se encuentran en el origen del desarrollo que, en todos los sentidos, tuvo lugar en esta época de la historia de Grecia. A ello contribuyó, desde luego, el que, debido a la ausencia de una casta sacerdotal, la escritura, a diferencia de lo que ocurrió en Egipto, fuera utilizada desde el comienzo en actividades civiles, no sólo religiosas.

Otro hecho relacionado con el alfabeto griego tuvo, esta vez lejos de Grecia, una trascendencia verdaderamente concluyente en la historia humana. El alfabeto de los colonos que, procedentes de la isla de Eubea, se establecieron en la bahía de Nápoles empezó a ser utilizado, probablemente a comienzos del siglo VII a.C., por los etruscos. La estrecha relación que Etruria habría de tener con Roma hizo que el alfabeto pasara a ser utilizado por

los romanos y que, a través de éstos, llegara hasta nuestros días. El alfabeto latino, utilizado por la inmensa mayoría de las lenguas occidentales hoy día, procede de los griegos de la Época Arcaica, quienes, instalados en la actual región italiana de la Campania, posibilitaron su adopción por los misteriosos etruscos.

Incluso en el lugar más alejado de Grecia, la Península Ibérica, son evidentes las huellas del alfabeto fenicio en Tarteso, así como las del griego jónico en el alfabeto ibérico del Levante. La escritura, como vemos, fue el primer vehículo, el primer puente que posibilitó, y lo sigue haciendo hoy, la universalidad cultural del ser humano.

La aparición de la moneda

La colonización originó un gran movimiento de hombres y de mercancías. Y ese movimiento produjo un cierto mestizaje que fue mucho más allá del intercambio comercial de objetos materiales; consistió también, como hemos visto, en un intercambio de ideas, de mundos, de culturas y de civilizaciones, y de él surgió, entre otras cosas, la moneda. De nuevo Heródoto nos suministra información de gran importancia a este respecto:

> Los lidios, que sepamos, fueron los primeros hombres que acuñaron y utilizaron monedas de oro y de plata e, igualmente, los primeros en comerciar al por menor[86].

La invención de la moneda se sitúa en el período que va desde 625 hasta 600 a.C. La moneda lidia, concreta-

86. *Historia*, 1.94.1.

mente, era de una mezcla de oro y plata llamada *electrón*. En los depósitos de los sótanos del Artemision de Éfeso[87]se han encontrado diversos tipos de acuñaciones, todas de en torno al año 600 a.C. Probablemente las primeras monedas acuñadas lo fueron en tiempos de Giges[88] según este tipo de *electrón*. La isla de Egina acuñó moneda en esta misma época o incluso algo antes. Atenas lo hizo en el año 575 a.C., y Corinto cinco años después.

No cabe la menor duda de que la aparición de la moneda está relacionada con el comercio, y no es una casualidad que Heródoto nos cuente que los lidios fueron los primeros pequeños comerciantes, es decir, los primeros tenderos. La noticia no hace más que confirmar la relación entre moneda y comercio; una relación lógica, por otra parte.

Aunque los autores discuten la razón última de la aparición de la moneda[89], no es éste el asunto verdaderamente importante. En todo lo relacionado con la moneda, lo crucial no es el origen, sino la consecuencia. O las consecuencias, para decirlo de manera más exacta.

El nacimiento de la moneda y la extensión de su uso provocó, ya en el siglo VI a.C., la generalización del movimiento de mercancías y recursos, y, como consecuencia, la aparición de un nuevo tipo de hombre rico que no estaba vinculado con la posesión de grandes extensiones de

87. Templo dedicado a la diosa Ártemis, considerado una de las maravillas del mundo antiguo.

88. Siglo VII a.C.

89. Algunos sostienen que son los mercaderes los inventores de la moneda y que el rey de Lidia los imitó después. Otros, por el contrario, relacionan el origen de la moneda con el Estado y con la necesidad de los tesoreros reales de establecer un mecanismo permanente de pago a los mercenarios.

tierras. Este hecho quebró por completo el *status quo* de la riqueza existente hasta entonces, según el cual la posesión de tierras (que se heredaban normalmente de padres a hijos) era el único camino de acceso a la riqueza y, por lo tanto, al poder. Constituye un factor primordial en los cambios que caracterizaron esta Época Arcaica y, unido a otros que ya he expuesto, significó una auténtica revolución.

Una *pólis* como Esparta, siempre celosa de sus tradiciones y eternamente preocupada de que ninguna influencia exterior cambiara su *modus uiuendi* (basado en la explotación generalizada de esclavos apegados a la tierra y en el desarrollo del Estado militarista), comprendió perfectamente el alcance social que llevaba en su seno la invención de la moneda, y no sólo no la acuñó nunca, sino que prohibió la importación de ésta dentro de los límites de su Estado. El Estado espartano se siguió sirviendo de las distintas unidades de valor que los griegos habían utilizado hasta entonces para efectuar sus transacciones; en una palabra, siguió aferrado a la vieja economía de trueque utilizando como moneda de cambio ganado, trípodes y, especialmente, las antiguas puntas de hierro cuyo uso se remontaba a la época en que éste era un metal raro y valioso.

En realidad, lo que Esparta intentaba evitar era el cambio social que la aparición del comercio y la moneda había generalizado en el mundo griego. El sistema oligárquico espartano basaba su equilibrio en la economía agrícola y limitaba la riqueza a la posesión hereditaria de las tierras. La irrupción de una nueva clase de ciudadanos cuya riqueza no se derivara de la tierra, sino de la actividad comercial y por tanto del dinero, hubiera dado al traste con la rancia oligarquía de *espartíatas*, cuya perma-

Moneda de plata de la isla de Egina. *Es una acuñación de finales del s. VI a.C. En el anverso puede verse una tortuga marina, símbolo del poderío marítimo de la isla. En el reverso un cuadrado partido en cuatro partes, típico de las primeras técnicas de acuñación.*

nencia se basaba en el inmovilismo; en la ausencia completa de cambios sociales.

Por supuesto, la aparición de la moneda no desterró inmediatamente la economía de intercambio. Igual que ocurrió con las ideas, los nuevos usos monetarios se mezclaron con las antiguas costumbres basadas en el trueque y en el intercambio. La historia, de nuevo, ha actuado aquí como lo que es: un conglomerado donde lo viejo y lo nuevo se funden, dando lugar a situaciones complejas en las que, con frecuencia, nos es difícil penetrar.

Pero el hecho es que, por todas partes, aparecieron monedas y sistemas de pesas y medidas, lo que prueba de manera fehaciente el desarrollo de la producción mercantil y del comercio. En la Grecia continental se difundieron

Tetradracma ateniense acuñada a finales del siglo V a.C. *En ella están representados los dos símbolos de la ciudad: Atenea (anverso) y el mochuelo (reverso).*

mayoritariamente dos sistemas diferentes de pesas y medidas: los procedentes de las islas de Eubea y Egina. En ambos casos la base la constituía el *talento*, utilizado no sólo en el sistema de pesas sino también en el monetario. El talento de Eubea pesaba 26 kg; el de Egina 37. Ambos se dividían en 60 *minas*, la mina en 100 *dracmas* o 50 *estateras* y, finalmente, la dracma en 6 *óbolos*. Solón utilizó el sistema euboico para llevar a cabo su reforma, lo que hizo que Atenas adoptara la dracma como moneda oficial ya en el siglo VI a.C. Desde entonces la moneda ateniense ha permanecido en curso hasta que, el día 1 de enero de 2002 después de Cristo fue sustituida por el euro. Es fácil comprender la tristeza de algunos griegos y su resistencia a desprenderse de una moneda que llevaba en circulación dos mil seiscientos años.

En todo caso, la aparición de la moneda y su difusión como patrón de intercambio comercial está en el origen

de muchos de los cambios que se esbozaron e incluso se desarrollaron en la Época Arcaica. Las nuevas ocupaciones asentadas en el libre comercio dieron lugar también a nuevas clases de ciudadanos, que accedieron a la riqueza saltando por encima de los viejos aristócratas vinculados a la tierra. Y cuando estos «nuevos ricos» se hicieron conscientes de su situación, pusieron en marcha el proceso que habría de llevar a una *pólis* como Atenas a descubrir la democracia. Pero aún quedaba camino por andar.

La esclavitud. Necesidad y negocio

Estamos viendo que entre los años 700 y 500 a.C. se produjo por toda Grecia un desarrollo excepcionalmente impetuoso y creativo en muchos campos. En todas las ramas del pensamiento el avance se torna decisivo y se establecen las bases de la reflexión; unas bases que aún no han sido superadas sino, más bien, repetidas. Sin embargo, el excepcional desarrollo de las ideas no hubiera sido posible sin una estructura social que permitiera a algunas élites dedicarse a la tarea de la reflexión; personalmente estoy convencido de que las inclinaciones intelectuales son fecundas cuando las necesidades materiales están cubiertas. En una palabra, la sociedad griega debe su avance intelectual también al hecho de que aquellos que crearon las bases de la reflexión humana no tenían preocupaciones derivadas de la necesidad o de la supervivencia.

En paralelo a los grandes descubrimientos intelectuales de esta época, singularmente el de la individualidad, se desarrolló por toda Grecia una auténtica avalancha de descubrimientos que tenían que ver más con la vida cotidiana y material que con la filosofía, la poesía lírica o la

ciencia teórica. Glauco, de la isla de Quíos, por ejemplo, realizó por primera vez en Grecia soldaduras de hierro; Reco y Teodoro, ambos de la isla de Samos, introdujeron en Grecia lo que podríamos llamar el arte de la fundición, conocido ya en Oriente pero muy poco desarrollado en Grecia hasta entonces[90].

En épocas anteriores, toda actividad comercial estaba vinculada a los fenicios, incluida la compra de metales; las minas no eran explotadas y, probablemente, se desconocía su existencia. Ahora empiezan a proliferar las minas de hierro en muchos lugares de Grecia, y a la vez se procede a la extracción sistemática del cobre de los yacimientos insulares, como Chipre y Eubea, y también continentales, como la zona de la Argólide, en el noreste del Peloponeso. Igualmente comenzaron a ser explotados a gran escala los yacimientos de oro y de plata, e incluso algunos de estaño que empezaron a compensar las importaciones procedentes de la Península Ibérica. Como consecuencia de tanta actividad la metalurgia se generalizó por toda Grecia.

En paralelo a esta actividad relacionada con la extracción y tratamiento de metales, la industria textil floreció con la creciente demanda de telas, consideradas, frente a la lana, símbolo de distinción. En lo relativo a esta industria, se fueron desarrollando actividades auxiliares que tenían que ver, especialmente, con los teñidos de las telas; de nuevo las islas (Creta, Samos) y las ciudades de Asia Menor (Mileto especialmente) se pusieron a la cabeza de esta nueva ola de desarrollo.

90. El tratamiento «en caliente» del metal, fundirlo y templarlo, era ya conocido. Sin embargo la fundición se llevaba a cabo vertiendo el metal líquido dentro de pequeños moldes. De esta manera era casi imposible la fabricación de objetos metálicos de gran tamaño, pues éstos se hacían remachando las piezas pequeñas sobre un patrón de madera.

La industria cerámica alcanzó un gran crecimiento, sobre todo en la isla de Rodas y en las ciudades de Corinto y Atenas. También se desarrolló notablemente la arquitectura y los procedimientos de construcción, ámbito en el que las innovaciones abundaron[91]. Y, por supuesto, perduraron las explotaciones agrícolas y ganaderas. Pero no perduró el modelo de sociedad.

En efecto, con el desarrollo de la libre actividad económica creció, en paralelo, una imparable división del trabajo que, en un principio, se había ceñido al binomio campo/ciudad. El trabajo rural (agrícola y ganadero) se separó del trabajo urbano (fundamentalmente artesano) y éste se especializó de una manera sistemática y gradual; en la actividad metalúrgica se empieza a diferenciar al herrero del fundidor; en los talleres de cerámica se distingue al alfarero del pintor que decora los vasos. A la vez, también diferentes *póleis* se especializan en determinados sectores industriales: Mileto se hace famosa por su industria textil; Atenas por su cerámica; Corinto por la fabricación de algunas armas y, también, por la cerámica.

Si todos estos cambios fueron posibles, fue gracias a un modelo de sociedad que tenía garantizada una mano de obra gratuita: los esclavos. En páginas anteriores he hablado con calma de este modelo, que comenzó a asentarse en época micénica como consecuencia fundamentalmente de la guerra. Sin embargo, fue en la Época Arcaica cuando la esclavitud alcanzó su pleno desarrollo, tanto desde el punto de vista productivo como desde el punto de vista social.

91. Por ejemplo, Jercifronte, el constructor del templo dedicado a Ártemis en Éfeso, inventó un artilugio en forma de marco biciclo para transportar grandes bloques de mármol y columnas.

Un paso importante consistió en la generalización de la compra de esclavos, un procedimiento que, según algunas fuentes, tuvo su comienzo en la isla de Quíos, cuyos habitantes «adquirieron esclavos bárbaros, que compraron»[92]. Este dato es significativo porque nos informa de un cambio importante: los esclavos dejan de proceder sólo de la conquista y pasan a ser comprados, adquiridos en mercados especializados que cubren la necesidad creciente de mano de obra de una sociedad económicamente en expansión. Quizá Quíos fue el primer Estado en poseer una masa laboral de estas características, algo que parece confirmar el propio Tucídides[93]. Sin duda, las costumbres de Oriente debieron de influir en lugares como Quíos; pero el hecho es que la esclavitud se convirtió en un negocio próspero en la medida en que servía para satisfacer una necesidad importante de aquella sociedad emergente: la mano de obra.

Que los esclavos fueron un escalón importante en el progreso de la Grecia arcaica es un hecho claro. Desde mi punto de vista queda fuera de toda discusión razonable que los logros extraordinarios de la civilización griega están cimentados en el trabajo de los esclavos, algo que los propios griegos sabían y reconocían abiertamente. Este hecho suscitaba opiniones encontradas ya en los propios orígenes del fenómeno, desde las que justificaban la esclavitud como un hecho natural a aquellas que sostenían que el negocio de los esclavos era algo sucio y vil. En este sentido me parece especialmente interesante un pasaje de Heródoto, el padre de la historia, en el que no sólo muestra su repulsa hacia «el más abominable de los oficios»,

92. Teopompo, *FGH*, Fragmento 122.
93. *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 8.40.

sino que, como siempre, suministra ciertas claves que resultan decisivas para comprender la situación:

Hermótimo era originario de Pedasa[94]. Resulta que fue capturado y puesto a la venta, comprándolo Panionio de Quíos, un sujeto que se ganaba la vida con el más abominable de los oficios. Solía adquirir muchachos apuestos, los castraba y los llevaba a Sardes y a Éfeso, donde los vendía a un precio muy elevado, puesto que, entre los bárbaros, los eunucos son más caros que los esclavos dotados de sus atributos masculinos. Tal es la absoluta confianza que inspiran[95].

Todo parece indicar que la isla de Quíos constituía un importante centro en el comercio de esclavos. También Sardes, la capital de Lidia, y Éfeso (ciudades situadas ambas en la ruta real occidental del Imperio Persa) debían de desempeñar un papel muy significativo como centros de intercambio de esclavos hacia oriente y también hacia occidente. Tratándose de ciudades situadas entre dos mundos, el griego y el persa, acabaron por adaptarse a todas aquellas situaciones de las que, desde un punto de vista económico, podían extraer alguna ventaja. De hecho sabemos que en el templo de Cibeles[96] en Sardes y, sobre todo, en el importantísimo Artemision de Éfeso había sacerdotes eunucos. Muy probablemente, ciudades de frontera entre dos mundos, como era Éfeso, se vieron influi-

94. Ciudad de Caria, a orillas del golfo de Yaso. Estaba situada a unos cinco kilómetros al norte de Halicarnaso.
95. *Historia,* 8.105.
96. Cibeles o, mejor, Cíbele, era la Diosa-Madre que simbolizaba el poder creador de la naturaleza. Su culto era el más extendido en toda Asia Menor y de una antigüedad extraordinaria, pues sabemos que tenía lugar ya en el III milenio a.C. Posiblemente hunda sus raíces en las llamadas «Venus» paleolíticas, símbolo de la maternidad y de la fecundidad.

das por rasgos culturales procedentes de Persia, donde los eunucos, por ejemplo, desempeñaban labores muy importantes, entre otras el papel de servidores de confianza.

El texto es importante, además, en tanto que nos muestra el rechazo de tipo moral que los oficios relacionados con la esclavitud producían ya en el siglo V a.C., la época de Heródoto. La historia del eunuco Hermótimo, castrado por Panionio, lo vuelve a demostrar un poco más adelante, cuando castrador y castrado tornan a encontrarse. Entonces Hermótimo se dirige a Panionio con estas palabras:

> Mercader, que has labrado tu posición con el más abominable de los oficios que, sin lugar a ninguna duda, hay en el mundo[97].

El rechazo moral que se desprende de estas palabras demuestra, en mi opinión, que la conciencia contra la esclavitud, o al menos contra ciertas prácticas esclavistas, empezaba a abrirse paso ya en el siglo V a.C. Por lo demás, la situación debió de ser extremadamente compleja desde el punto de vista social y, en cierta medida, semejante a la que hoy día vivimos en los países desarrollados de Occidente en relación con la mano de obra inmigrante.

Los tipos de trabajos encomendados a los bárbaros (es decir, a los extranjeros) y las relaciones de dependencia con los propietarios y con los hombres libres también resultaban ser de una extraordinaria complejidad, como era natural en una sociedad que había evolucionado enormemente desde las estructuras micénicas más simples, apegadas todas ellas a la posesión de tierras. En este

97. *Historia*, 8.106.3.

sentido, ya no había sólo esclavitud sino también una extraordinaria variedad de *servidumbre* que ahora no es posible detenerme a analizar[98]. En todo caso, parece que, al menos en algunos Estados, los esclavos no podían ser maltratados impunemente y, de una manera al menos incipiente, empezaban a ser considerados como seres humanos y no como simples instrumentos ligados a la producción[99]. Esto, al menos, es lo que parece desprenderse de algunos textos griegos conocidos, o incluso de algunas de las leyes romanas de las *XII Tablas*, donde puede leerse lo siguiente:

El que con la mano o con un bastón rompa un hueso a otra persona será condenado a pagar una multa de 300 ases. Si la persona golpeada es un esclavo, 150 ases[100].

Pero la esclavitud no era un asunto nuevo. Los fenicios, por ejemplo, habían sido y seguían siendo grandes mercaderes de esclavos de todas las clases. Incluso de mujeres esclavas, cuyo oficio tenía que ver no sólo con la producción sino también (exactamente igual que miles de años después) con el placer. Esto, al menos, es lo que demuestra (quizá no hacía falta demostrarlo) el siguiente texto de Heródoto:

98. Sobre este asunto puede verse el excelente libro de Geoffrey de Sainte Croix *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Crítica, Barcelona, 1988.

99. Aristóteles, en su *Política* 1.4 (1253b), considera a los esclavos *órgana*, es decir 'instrumentos'.

100. 8.2. El texto no sólo es importante por el hecho de reconocer expresamente que un esclavo no puede ser golpeado impunemente, sino porque introduce, en Roma en este caso, el concepto de *reparación* del delito por medio de una multa económica y no a través de la aplicación de la ley del talión.

Los fenicios [...] dedicados al transporte de mercancías, arribaron a diversos países, entre ellos a Argos (Argos aventajaba, entonces, ampliamente a las demás regiones del país hoy conocido como Grecia). Al llegar, pues, los fenicios a territorio de Argos, pusieron a la venta todo su cargamento. Al cuarto o quinto día de su llegada, cuando ya casi todas las mercancías estaban vendidas, se acercaron a la playa muchas mujeres y, entre ellas, la hija del rey, cuyo nombre era Ío. Mientras las mujeres, junto a la popa del navío, compraban los artículos que más les gustaban, los fenicios [...] se lanzaron sobre ellas. Muchas lograron escapar, pero Ío y otras fueron raptadas; las subieron entonces a bordo y se hicieron a la mar rumbo a Egipto[101].

Es fácil imaginar el destino de estas mujeres. Muy probablemente acabaron siendo vendidas como esclavas para los harenes reales de Oriente, donde la demanda era constante. El rey judío Salomón tenía, por ejemplo, un harén de ¡700 mujeres de sangre real y 300 concubinas!

En cualquier caso, las bases de una sociedad fundamentada en el trabajo de esclavos y de siervos estaban ya establecidas y con ellas también el germen de la discusión moral acerca de la esclavitud; una discusión que habría de prolongarse en tiempos de Roma. Para la Grecia arcaica (y también para la Grecia clásica que habría de sucederla) «la estructura esclavista era un paso adelante en comparación con la sociedad gentilicia primitiva»[102]; no obstante, con el paso del tiempo resultó ser el cáncer que, a mi juicio, habría de acabar con el mundo antiguo.

Conflictos morales como el que plantea Heródoto en relación con la esclavitud acabaron haciendo que los es-

101. *Historia*, 1.1.

102. V. V. Struve, *Historia...*, cit., vol. 1, p. 293. La afirmación es particularmente relevante tratándose de un historiador marxista.

clavos tomaran conciencia de su situación dentro de la maquinaria productiva. Con el tiempo, el axioma defendido por Aristóteles según el cual la esclavitud era un hecho natural fue puesto en duda, primero, y atacado y desechado después. Los esclavos tomaron conciencia de su esclavitud y se rebelaron. La caída de Roma, finalmente, vio una enorme rebelión de esclavos.

Ciertamente, la fuerza productiva de los esclavos posibilitó buena parte de los logros del mundo antiguo. Pero la esclavitud llevaba (y sigue llevando hoy día) en sí misma el germen envenenado de la injusticia, como ya vio Heródoto hace dos mil quinientos años. La misma fuerza que había posibilitado el avance de la civilización grecorromana, se convirtió en una de las causas principales de su caída. Siempre he creído que el final del mundo antiguo no se dio en el momento en que Roma caía en manos de los bárbaros (y *bárbaro* significa, de nuevo se lo recuerdo al lector, 'extranjero') sino en el momento en que, como consecuencia de la caída de Roma, la sociedad esclavista fue siendo sustituida, paulatinamente, por otra de naturaleza muy distinta: la sociedad feudal.

Las mujeres. Del modelo mítico al modelo institucional

En el capítulo segundo de este libro he tratado con calma los modelos femeninos que los micénicos fueron transmitiendo, generación tras generación, a la nueva sociedad que estaba forjándose ya a finales del II milenio a.C. La transmisión de estos modelos se hizo, naturalmente, utilizando un vehículo que tenía una gran capacidad de penetración en la mente de todos: hombres y mujeres, ricos y pobres. Ese vehículo fue el mito.

Durante mucho tiempo, los modelos positivo y negativo de mujer fueron enraizándose en la mentalidad popular hasta conformar una base sólida sobre la que se fue construyendo el edificio social apoyado en la supremacía del varón y en la santificación de su oficio más rentable: la guerra. Estos modelos acabaron asociándose tanto con los hechos cotidianos, que llegaron a ser considerados *naturales* y no culturales, y la mayor parte de las mujeres, igual que la mayor parte de los esclavos, llegó a considerar que su estatus social y familiar era un hecho natural, inmutable y necesario, como la salida del sol o la lluvia de otoño. Naturalmente, ninguna mujer (o casi ninguna, mejor dicho) pensó que tal modelo pudiera ser cambiado, igual que no puede cambiarse el curso del sol en el cielo o la posición de la estrella polar en los despejados cielos de la noche.

Pero esto no fue lo único. En efecto, una vez enraizado el modelo mítico en la imaginación de la gente, el Estado tenía que dictar algunas medidas, algunos preceptos que tendieran a ratificarlo y a evitar que se produjera una oposición, por pequeña e insignificante que fuera, a ese modelo. Tal oposición, viniendo especialmente de las mujeres, hubiera supuesto el germen de una auténtica revolución que, con toda seguridad, hubiera dado al traste con el modelo patriarcal que los indoeuropeos habían extendido por todas las tierras del mundo conocido. El objeto de estas líneas es, precisamente, intentar ver qué medidas institucionales consolidaron, con rango de ley, los viejos arquetipos míticos estudiados en páginas anteriores de este libro.

Durante mucho tiempo he intentado encontrar los mecanismos institucionales que, sobre la base de los modelos míticos previamente asumidos por toda la socie-

dad, han cimentado durante casi tres milenios un mundo que, como he dicho en repetidas ocasiones, está caracterizado por la desaparición social de la mujer. He leído multitud de trabajos, he reflexionado horas y horas intentando comprender cuáles habían sido las medidas de tipo social que finalmente lograron que toda oposición femenina se tornara imposible o heroica. Durante mucho tiempo lo he intentado sin ser capaz de dar con claves satisfactorias, con explicaciones fáciles que me hicieran comprender este panorama complejo.

Hoy, finalmente, creo haber encontrado el hilo. Es un hilo frágil, pero creo que ha de sacarme del laberinto en el que he estado dando vueltas desde hace mucho tiempo. Como siempre, la respuesta, una vez intuida, parece muy fácil, casi evidente; ha estado junto a mí como las estrellas que habrían de guiar a Ulises en su viaje de regreso; pero, igual que Ulises, no he sido capaz de verlas hasta hace muy poco. Y, la verdad, es que no las he visto sólo por mí mismo, sino ayudado por un hombre con el que estoy (igual que con tantos otros) en deuda. Este hombre se llama Geoffrey de Ste. Croix, miembro de la Academia Británica y del New College de Oxford.

Ya he citado uno de sus libros en páginas anteriores, pero creo que debo hacerlo aquí de nuevo, pues fue la puerta que me abrió la posibilidad de entender el asunto del que estoy hablando. El libro se llama *La lucha de clases en el mundo griego antiguo* y, en muchos aspectos, es una obra decisiva. Lo que voy a exponer a continuación está basado en algunas ideas expuestas, de manera extraordinariamente perspicaz, en sus páginas.

El problema consistía en analizar cómo las normas sociales han impedido hasta hace muy poco que la mujer pudiera desviarse, ni siquiera mínimamente, del modelo

previsto para ella en el repertorio mítico. Sé que esas normas han existido prácticamente desde siempre, pero no había sido capaz de ver su lógica; su razón de ser. Probablemente, la razón de toda esta discriminación esté en la posición, completamente decisiva, de la mujer en la cadena reproductora. Intentaré explicarlo.

Toda sociedad humana se basa, de una manera o de otra, en la producción. Para sobrevivir hay que producir básicamente alimentos pero también muchas otras cosas. Sin los mecanismos propios de la producción, la sociedad humana, cualquiera que ésta sea, es imposible. Pues bien, el problema es que la producción incluye también la reproducción, sin la que, como es obvio, cualquier intento de perpetuar un modelo social es completamente inviable. Y aquí comienza a estar la clave de la situación de la mujer, quien, en razón de su naturaleza, se convierte en el eje de la reproducción humana. Y una vez constatado el hecho natural de que la mujer es la que *produce* hijos, este tipo de *producción* se convierte en su *trabajo* fundamental.

a) Libertad y derecho de propiedad

Cuando se estudia el *corpus* legislativo del mundo antiguo se descubren algunas cosas interesantes. Por ejemplo, la asociación (no *de derecho*, por supuesto, sino *de hecho*) que va conformándose poco a poco entre libertad y propiedad. Se trata un hecho muy importante y, en realidad, ha significado para mí el extremo inicial del hilo de Ariadna en este laberinto.

Por doquier abundan las normas referidas a la regulación de la propiedad. En una cierta medida, la libertad es-

tuvo (y está) asociada a los derechos de propiedad, hasta el punto de que puede afirmarse que un ciudadano es libre en la medida en que tiene cuenta con ellos; es decir, en la medida en que posee cosas o tiene derecho a poseerlas. Insisto en la importancia de este asunto que a primera vista puede provocar cierta extrañeza. Sin embargo, el lector convendrá probablemente conmigo en que la libertad y la pobreza (es decir, la imposibilidad de acceder a la posesión de bienes, sean éstos los que sean) son elementos difíciles de unir. Pero ¿qué ocurre cuando, al menos aparentemente, alguien no puede acceder a la posesión de bienes aunque no sea pobre? ¿Qué contradicción se encierra, o qué misterio, en el hecho de que a alguien se le niegue el acceso a los derechos de posesión no porque sea pobre sino porque sea mujer? Creo que en la respuesta a esta pregunta reside la clave del asunto.

La discriminación que se puso en marcha con posterioridad a la implantación de los modelos míticos se aprecia perfectamente en el hecho de que los derechos de propiedad de las mujeres (de todas ellas en su conjunto, pero especialmente de las mujeres casadas) se vieron limitados si no totalmente, sí fuertemente. Incluso puedo afirmar que en los estados más «modernos», como el ateniense, estas restricciones relacionadas con las mujeres fueron mayores que en otros considerados más atrasados, como era el caso de Esparta. Pues bien, esta limitación es a mi juicio consecuencia, por una parte, de la función reproductora de la mujer; y, por otra, de una sociedad que legisla para proteger el nuevo núcleo que la caracteriza: la familia.

b) Mujer casada y clase social

Para muchos autores, entre los que me incluyo, las mujeres constituyen una auténtica clase social. Que ser mujer suponga la pertenencia a una clase social que podríamos denominar «de las mujeres», se percibe paradójicamente muy bien en la situación de las mujeres ricas, especialmente las mujeres ricas casadas. Porque una mujer sólo es rica, como vamos a ver, en apariencia.

Es bien sabido que un individuo del tipo que sea puede pertenecer a más de una clase social. En el caso que estoy tratando, este hecho puede darse con una claridad ejemplar, pues una mujer pertenece a la clase de las mujeres y, además, puede pertenecer a otra: la de los campesinos, por ejemplo. ¿En qué medida influye en las mujeres su pertenencia no a una clase derivada del desarrollo social sino a lo que podríamos denominar la «clase natural» de las mujeres? En una palabra ¿en la limitación del derecho de propiedad influye más el hecho de pertenecer a la clase de las mujeres que a la de las prostitutas, por ejemplo? La respuesta es sí, y en ella se encierra la ratificación institucional, con el rango de ley en la mayoría de los casos, de los modelos míticos femeninos que estudiábamos en capítulos anteriores. Veamos un ejemplo de lo que quiero decir.

La tesis es que el estatus social de una mujer depende, en la mayoría de los casos, de su pertenencia a la clase de las mujeres, cosa que jamás ocurre con los hombres. Más aún, depende de «lo diferente que sea su condición económica y jurídica de la de su marido»[103], pues en ciudades-estado como la Atenas de la Época Arcaica se fue for-

103. G. De Ste. Croix, *La lucha de clases...*, cit., p. 125.

jando toda una legislación cuyo objetivo era restringir de manera implacable el derecho a la propiedad de las mujeres. Esta legislación se consolidó en la Atenas del siglo V a.C. con la promulgación de un conjunto de normas en el que las mujeres (no los hombres) veían muy fuertemente limitados sus derechos de propiedad.

De esta manera, una mujer casada perteneciente a los estratos altos de la sociedad ateniense se veía en una situación de clara inferioridad, rodeada de hombres (padre, marido, hermanos e hijos) poseedores de alguna hacienda, mientras que ella quedaba excluida por ley de todo derecho de propiedad. En este caso, su posición estaba definida claramente por el hecho de «ser mujer», pues ésa era la razón que le impedía poseer bienes privados de entidad y no el hecho de pertenecer a una clase social de nobles o aristócratas.

Así pues, la situación aparentemente envidiable de una mujer casada en un círculo de nobleza de sangre y prosperidad económica no dependía en absoluto de su propio estatus sino del de su marido, a quien, por tanto, estaba por completo sometida. Este sometimiento al varón no era simplemente nominal, sino real, y, de hecho, llegaba a impedir cualquier intento de emancipación o de simple independencia de una mujer. En realidad, se trata de una suerte de esclavitud que no ha sido vista como tal por la mayor parte de los estudiosos de esta época.

Por el contrario, aunque parezca paradójico a simple vista, el estatus de una mujer pobre (la esposa de un artesano o de un campesino, por ejemplo) no se veía tan disminuido como el de la esposa de un hombre rico, pues al ser la posición económica del marido (y de los demás hombres de su familia) claramente precaria, la distancia patrimonial entre hombre y mujer era, en consecuencia,

inferior a la que se producía en el caso de la mujer rica. Y no sólo esto, pues las mujeres de los campesinos o de los artesanos solían compartir codo con codo las tareas de sus maridos en la medida en que se lo permitiera su trabajo fundamental de procrear, de manera que formaban parte también de la cadena de producción. Así pues, en el caso de la mujer de un campesino, su estatus no estaba marcado tanto por su pertenencia a la clase de las mujeres como por su pertenencia a la clase de los campesinos.

Frente a estos dos casos, la pertenencia a la clase de las mujeres era probablemente un factor irrelevante para definir el estatus social de una mujer soltera, aunque debo decir, en primer lugar, que no casarse era una opción que no se contemplaba; en realidad no era una opción. Que yo sepa, el tópico, incluso literario, de la solterona está ausente de la tradición griega de esta época e, incluso, de la posterior época clásica. Sólo hay una excepción[104]: las prostitutas, especialmente las prostitutas de lujo, llamadas *hetaíras*, es decir, 'compañeras'. La situación económica de éstas debía de ser probablemente similar a la de los hombres que ejercían el mismo oficio que ellas o incluso a la de cualquier otro ciudadano que pudiera prestar algún servicio, fuera el que fuera, a la ciudad.

Así pues, dado que la soltería no era una opción viable para una mujer, su estilo de vida (como diríamos hoy) dependía de la posición social de su marido. La esposa de un hombre rico llevaría un estilo de vida acorde con el de su marido y, aparentemente, sería tomada por una mujer rica y afortunada. Sin embargo, para poder disfrutar de

104. Los demás casos de mujeres no casadas obedecían probablemente a situaciones extremas relacionadas con enfermedades o defectos de alguna naturaleza.

tal privilegio, la esposa debía someterse por completo a la ley de los hombres y convertirse en una suerte de propiedad de su marido, dado que ella, por el solo hecho de pertenecer a la clase de las mujeres, tenía restringido completamente el derecho a la propiedad. Y sin ese derecho la libertad, como decía más arriba, era (y sigue siendo) sólo una palabra.

Es difícil hacerse una idea de los sentimientos de una mujer obligada a vivir en esta situación; incluso es difícil saber qué grado de conciencia real tenían las mujeres sobre ella. Posiblemente el marco mítico había ejercido ya tal influencia que, para la mayor parte de ellas, su situación, igual que la de la gran mayoría de los esclavos, debía de ser vivida como natural. De otra manera, parece imposible comprender que las mujeres, siguiendo este modelo patriarcal indoeuropeo, hayan permanecido bajo la égida del hombre durante miles de años.

Siempre he creído que la mejor prueba de la eficacia del marco mítico, la confirmación de que había funcionado a la perfección en lo relativo a los objetivos para los que había sido creado, es que los hombres hemos creído también, a la vez que las mujeres, que ése era el marco *natural;* que las cosas eran así porque así debían ser. Los hombres han ejercido su poder sobre las mujeres sin la conciencia de que actuaban de una manera impuesta, y desde luego convencidos de que el comportamiento natural respecto a ellas consistía en relegarlas a las tareas domésticas y utilizarlas para tener hijos y para satisfacer apetitos y necesidades sexuales: el descanso del guerrero.

Con el paso de las generaciones, el modelo social impuesto por los mitos, primero, y sancionado por las leyes después, se ha introducido no sólo en el inconsciente de las mujeres sino también en el de los hombres. Ésta cons-

tituye, a mi juicio, una de las dos mayores pruebas de su éxito. De la otra hablaré un poco más adelante.

c) Razones legislativas: protección de la familia

Por lo demás, las leyes de la sociedad griega arcaica fueron estrechando poco a poco el círculo en torno a los derechos de la mujer, en la medida en que socialmente el destino de ésta era el matrimonio. Precisamente la mayor parte de la legislación que conservamos (y que vislumbramos) sobre la mujer está referida al matrimonio. También en este ámbito podemos seguir de nuevo el hilo que nos conduce a través del laberinto; y el hilo nos lleva a la familia.

Si alguno de mis lectores se ha preguntado alguna vez qué primaba en las leyes de la sociedad arcaica, la familia o el individuo, la respuesta, clara como el agua, es la familia. Y la familia patriarcal, naturalmente. Las medidas legales que habrían de centrarse en la protección de los derechos del individuo frente a los de la familia estaban aún por llegar, pues son obra de la democracia ateniense a partir sobre todo de la segunda mitad del siglo V a.C.

Así pues, si se legisla para proteger a la familia y no al individuo, y la familia es patrilineal, parece lógico que, en este contexto, la mujer sea la más perjudicada y acabe por ser excluida de los derechos de propiedad. De hecho, en la Atenas del siglo V a.C. una mujer no podía heredar por derecho propio, ni siquiera en el caso de que su marido muriera cuando todavía no habían tenido hijos. Para poder hacerlo se veía obligada a casarse con su pariente varón más cercano, garantizando así que la herencia quedara en la familia.

Una medida de este tipo es coherente con el tipo de sociedad (y de familia) patriarcal que estamos estudiando, pues la limitación de los derechos de propiedad de las mujeres tendía a proteger los derechos de la familia de la que procedía (la de su padre) incluso frente a la del marido. Si las propiedades de una mujer (por derecho propio o por dote) hubieran podido pasar de la familia de su padre a la de su marido, el resultado hubiera sido un debilitamiento manifiesto de los bienes de la familia paterna. Es factible imaginar que una familia con varias hijas hubiera corrido serio riesgo de ruina en el caso de que tal posibilidad hubiera existido. Que una mujer no tuviera derecho de propiedad por sí misma eliminaba este riesgo. Así pues, se trataba de proteger a la familia patriarcal.

La manera de simbolizar que la mujer aporta algo a la familia del marido es la dote, palabra que todavía conserva la raíz griega que significa 'dar'. Sin embargo, el sentido de la palabra parece haber cambiado desde la época homérica. En efecto, en época micénica es el pretendiente el que *da* regalos a su suegro, es decir, el que «compra» mediante dote a la que ha de ser su esposa, de forma que la familia paterna de la mujer ve recompensada, de esta manera, la salida de un miembro femenino. Esta costumbre, como he expresado más arriba, se había invertido ya en Época Arcaica, en la que, por el contrario, era la familia de la mujer la que entregaba la dote al marido, que, en este caso, veía recompensada así la carga económica que suponía un nuevo miembro en su familia. Aun así, ni siquiera la dote forma parte de la propiedad de la mujer que se casa, pues en los casos en que la ley contemplaba la posibilidad de que una dote fuera devuelta, ésta no se devolvía a la mujer sino a su padre.

Creo que puede verse con claridad cuál es la situación. En términos generales, en el ámbito de una sociedad indoeuropea basada en la posesión de bienes y en la guerra (pues la guerra es la fuente principal de la riqueza), la mujer, dado el lugar decisivo que ocupa en la cadena de la producción humana, estaba condenada a convertirse en un objeto codiciado de posesión por parte del hombre. El hecho de que fuera excluida de los derechos de propiedad (o que éstos le fueran muy seriamente limitados) tenía mucho sentido y de hecho garantizó que tanto ella como sus hijos quedaran asegurados como posesiones del marido. Si no hubiera sido así, la mujer habría podido convertirse en un peligro real para la familia en cuyo seno hubiera nacido, pues, al casarse, se habría llevado su propiedad fuera de ella.

En este contexto se entiende muy bien que una niña tuviera menos posibilidades de sobrevivir que un niño. De hecho, el riesgo de exposición de las niñas era infinitamente mayor y en páginas anteriores he hablado de ello. Los ricos recurrían a este medio para evitar la división de las herencias; los pobres porque luchaban por sobrevivir. Por todas partes, la literatura nos muestra testimonios en este sentido[105]. El mundo era un lugar difícil en el que la supervivencia dictaba su ley, especialmente entre los que menos tenían.

Sospecho que las cosas no han cambiado en muchos lugares de nuestro planeta, a pesar de que han pasado miles de años. Los hechos se nos presentan en toda su crudeza y, al describirlos, corremos el riesgo de quitarles el alma, de creer que detrás de ellos no existe el sufrimiento. La historia de los seres humanos, por el contrario, es una cadena

105. Cf. nota 34 de este capítulo.

hecha con eslabones que están forjados con las desgracias de una enorme cantidad de personas que han sufrido la historia. Las mujeres forman parte de esa cadena de desgracias de la que, sólo ahora, parece vislumbrarse el final.

He intentado mostrar al lector cómo primero el mito y después las leyes dieron alma a una sociedad que, basada en la violencia y en la supremacía de los violentos (es decir, de los hombres), consideró a la mujer el más preciado de los botines, no tanto por su valor intrínseco, sino porque era el único medio de *producir* herederos que perpetuaran el estado de las cosas. Quizá hacía falta un paso más, aunque ese paso, según creo, no se dio en Grecia; faltaba la sanción religiosa que diera por concluido el ciclo que se había iniciado en la creación de los mitos, primero, y de las leyes después. Y la sanción religiosa, la bendición de este dominio del hombre sobre la mujer, la rubricó el cristianismo, que consideró a todas las mujeres *esclavas* de sus maridos.

La inferioridad de la posición de la mujer en todos los ámbitos institucionales (social, político, doméstico y, por lo tanto, jurídico) es una consecuencia lógica de su decisiva posición en el proceso reproductivo. Es una consecuencia lógica, pero, como es obvio, no es una consecuencia necesaria. Para que aquello que no es necesario se perciba como necesario hace falta algo más que leyes; hace falta el mito y la religión. Con el mito, con la ley y también con la religión, todos nos hemos visto inmersos, también los hombres, en un proceso que nos ha hecho sentir la situación social de la mujer «como si fuera una necesidad biológica inevitable y no una construcción social que puede cambiarse»[106].

106. G. De Sainte Croix, *La lucha de clases...*, cit., p. 136.

Sin embargo, parece que nos hemos dado cuenta, al menos en algunos lugares del planeta, de que toda la construcción mítica, legal y religiosa que ha aplastado a la mujer puede cambiarse. Y nos hemos dado cuenta precisamente en aquellas sociedades en las que su papel reproductor ha dejado de tener una importancia decisiva.

Nos hemos puesto a demoler un sistema que ha estado funcionando durante miles de años. Los desajustes, desde el punto de vista general, no han hecho más que empezar, y probablemente las consecuencias de tal demolición resulten completamente imprevisibles. A las mujeres, sin embargo, les espera un calvario que día a día no hace más que mostrarse en sus rasgos incipientes. En páginas anteriores he escrito que estamos viviendo una época en la que las mujeres están pagando «con su sangre el delito de dejar de ser esclavas, el delito de ser libres; de existir al margen de los hombres». Espero que los hombres sepamos ayudarlas.

El desarrollo político. La tiranía

Durante este capítulo hemos repasado cómo la Época Arcaica de la historia de Grecia llegó a ser testigo de múltiples y decisivos cambios. Fue un tiempo en que la historia giró con rapidez y con fuerza y en que, desde muchos puntos de vista, fueron fijados los límites del pensamiento occidental. El desarrollo de la economía mercantil, casi desconocido en Grecia hasta entonces, la aparición de la moneda y la irrupción en esa sociedad cambiante de personas con fortunas basadas en la posesión de bienes muebles, hicieron que los fundamentos establecidos en época micénica cambiaran para siempre.

Por lo general, precisamente esos nuevos ricos que basaban su fortuna en tipos inéditos de actividad económica fueron los que, al reclamar su cuota de control en el poder político, hicieron que los cambios se acelerasen. En último término, la democracia es hija de los artesanos y los mercaderes, que, aliados en muchos casos con familias de la antigua nobleza de abolengo, se entregaron a una actividad comercial aventurera. Pero antes de llegar a la democracia, en Grecia se desarrolló un sistema político de transición que fue llamado por los griegos *tiranía*. Explicarlo es el último objetivo de este libro.

a) Causas de la tiranía

Entre mediados del siglo VII y finales del siglo VI a.C.[107], muchas ciudades griegas gobernadas hasta entonces por aristocracias hereditarias que basaban su riqueza (y por tanto su poder) en la posesión de tierras, vivieron una profunda transformación política de la que emergió una nueva forma de gobierno personal, más o menos dictatorial, que recibió el nombre de tiranía.

La palabra «tiranía» tiene hoy día un sentido negativo, nacido de la posterior época democrática, que en sus inicios no tenía. Por mucho que nos esforcemos en encontrar pruebas que demuestren que los tiranos eran poco más que aventureros ansiosos de poder y de riquezas, ajenos a los movimientos sociales y políticos, o populistas sin escrúpulos que buscaban a toda costa medrar en una sociedad que ofrecía por primera vez tal posibilidad, no

107. En algunos lugares, especialmente en Sicilia, la tiranía se prolongó todavía más en el tiempo.

las encontraremos. Más bien encontraremos pruebas de lo contrario y, en todo caso, toparemos con un panorama complejo que está lejos de poder ser simplificado.

De hecho, cuando la tiranía desapareció de las tierras de Grecia (normalmente al cabo de un período corto, de dos generaciones más o menos), el mundo político y social había cambiado para siempre: había desaparecido el dominio de la aristocracia hereditaria casi por completo y la sociedad en general se había hecho infinitamente más abierta y compleja. Pero de todas las transformaciones políticas que nacieron en esta época, una fue la que habría de marcar para siempre el rumbo de las cosas.

Esa transformación consistió, básicamente, en que el poder político ya no habría de basarse en la pureza de la sangre, en la llamada «sangre azul», sino en la posesión de bienes. Esto dio lugar en un primer momento a la aparición de algunas oligarquías[108] típicas en los estados griegos. Mas, a la vez que la posesión de bienes se fue extendiendo en mayor o menor medida a todos los ciudadanos, las oligarquías se transformaron en democracias, como ocurrió en el caso de Atenas.

La tiranía es un fenómeno que se sitúa en medio de ese proceso que comienza con la oligarquía y termina con la democracia. Empieza en las ciudades jónicas, tanto del continente (Mileto) como de las islas (Samos), y pronto se extiende a la Grecia central (Corinto, Mégara, Sición) y a la propia Atenas. Cuando uno estudia todos los casos particulares, descubre que el panorama general es bastante uniforme y que la tiranía, independientemente del lugar en el que se implanta, tiende a caracterizarse por los

108. La palabra griega *olígos* significa 'escaso', 'poco'. *Oligarquía* significa literalmente 'gobierno de unos pocos'.

mismos rasgos, entre ellos el hecho de que, aunque es un fenómeno que nace en la Edad Arcaica, a la cual caracteriza en el ámbito político, no es un fenómeno exclusivo de esta época; hubo tiranos en la época clásica, e incluso en la época helenística, y fueron muy pocos los estados que se libraron de esta forma de gobierno; que yo sepa, sólo Esparta y las islas de Egina y Eubea[109].

Naturalmente, el término «tiranía» es desconocido en Homero. Aparece por primera vez en un fragmento que ya he citado de Arquíloco (mitad del siglo VII a.C. aproximadamente) y que vuelvo a citar aquí de nuevo:

> Nada me perturba todo el oro de Giges,
> jamás me asaltó la envidia,
> y no tengo celos de las acciones de los dioses
> ni deseo la arrogante tiranía.
> ¡Qué lejos está todo eso de mis ojos![110]

Muy posiblemente la palabra «tirano» no tiene para Arquíloco un sentido político y me atrevo a decir que la utiliza como un sinónimo de *mando* o de *poder*. En general este sentido se mantuvo en los líricos arcaicos, y ya en el siglo V a.C., en época clásica, la palabra era perfectamente intercambiable con *basileús*, es decir, 'rey'. Son los historiadores y pensadores de la época clásica los que identificaron *tirano* con *usurpador*, llenando la palabra de

109. Ya hemos visto que Esparta resolvió sus problemas con una política de conquistas, especialmente de la vecina Mesenia, que selló para siempre su destino convirtiéndola en una oligarquía de tipo militarista. La isla de Egina, muy pequeña, nunca tuvo una economía agraria general y fuerte; finalmente, Eubea se lanzó a una temprana colonización de la Península Calcídica que produjo una emigración de gran parte de su población, lo que resolvió buena parte de sus problemas.
110. Fragmento 22 D.

un contenido negativo que ha pervivido hasta nuestros días, en los que entendemos que un tirano es, en efecto, un hombre que utiliza de manera absoluta y arbitraria un poder que, generalmente, ha usurpado de forma ilegal por medios violentos. Un ejemplo de esta concepción nacida en el siglo V a.C. lo tenemos en Aristóteles, que distingue de manera muy clara entre un rey y un tirano:

> El rey pretende ser un guardián para que aquellos que poseen riquezas no sufran injusticia y al pueblo no se le cause ninguna afrenta. Sin embargo, la tiranía no tiene en cuenta en nada el bien común sino su provecho personal. El objetivo del tirano es el placer; el del rey, sin embargo, es el bien. Por eso las ambiciones del tirano son las riquezas y las del rey aquellas que hacen referencia al honor. Y la guardia personal del rey es de ciudadanos; la del tirano de mercenarios[111].

El tirano pertenece, generalmente, a la nobleza; incluso a la nobleza hereditaria de abolengo, que había gobernado desde la época micénica las ciudades griegas. A pesar de ello, los tiranos son apoyados por el pueblo e incluso se hacen elegir por el pueblo una vez que han conseguido el poder. Hay en este proceder un germen que, llevado hasta sus últimas consecuencias por el devenir histórico, será decisivo en el nacimiento de la democracia.

Naturalmente, los estudiosos se han preguntado siempre cuál es la razón que llevó al pueblo a apoyar a esos nobles que acabaron por convertirse en tiranos. En realidad, se trató de una confluencia de objetivos, pues ambos, tirano y pueblo, estaban interesados en demoler los cimientos de la antigua sociedad aristocrática. Especialmente el pueblo, ya que, privado de derechos, expuesto a la interpreta-

111. Aristóteles, *Política*, 5.10.9 y 10.

ción arbitraria que los nobles hacían de unas leyes no escritas (que en realidad no eran más que costumbres ancestrales que los beneficiaban siempre) y excluido por completo de los mecanismos del derecho gentilicio, encontró en los tiranos a unos aliados circunstanciales, capaces de acaudillar un movimiento social basado en el descontento que de otra manera no hubiera podido ser encauzado. No había, además, instituciones que permitieran instalarse y mantenerse en el poder a una clase dirigente que no fuera hereditaria.

Tales instituciones debían crearse *ex nouo* y, desde luego, no podían surgir de los círculos de la nobleza de abolengo, que como es natural no estaba interesada en cambiar un estatus social que la beneficiaba claramente. Los tiranos, por tanto, empeñados en la tarea de crear nuevas instituciones, debieron buscar aliados fuera de las clases aristocráticas.

Y los encontraron fácilmente en las clases sociales surgidas de las nuevas actividades ligadas al comercio y no a la tierra. No fue, de todas maneras, cosa fácil, pues incluso la oligarquía no hereditaria, basada en la propiedad y no en los derechos inherentes al nacimiento, era algo completamente inédito, nunca antes experimentado, nunca puesto en marcha. En cierta medida, hasta que la evolución de las instituciones llevó al hallazgo del gobierno democrático, no hubo más alternativa que sustituir el gobierno de la aristocracia hereditaria por el de otros nobles, los tiranos, que basaban su poder no en la tradición hereditaria, sino en la posesión de riquezas y en el apoyo del pueblo. Para los aristócratas de siempre se trataba naturalmente de usurpadores. Y, en realidad, lo eran.

Usurpadores que quedaron en tierra de nadie, pues al facilitar el acceso al poder a hombres que pertenecían a

las nuevas clases sociales, abrieron una puerta que luego ya no hubo forma de cerrar. En efecto, esos hombres nuevos acabaron por acostumbrarse a la actividad política y a exigir las cotas de poder que, a medida que su experiencia política aumentaba, les correspondían. Y así, las clases de los propietarios, primero, y poco después todo el cuerpo de ciudadanos, llegaron a una conclusión cargada de lógica política: podían gobernarse por sí mismos, sin necesidad de ser tutelados por un tirano que, a partir de un cierto momento, tendió a convertirse en un aliado incómodo, frenando unas demandas populares que iban más allá de lo que parecía, desde el punto de vista de los propios tiranos, razonable. En una palabra, el pueblo comprendió que podía prescindir del tirano.

Pero hasta que esto ocurrió, la alianza funcionó perfectamente. Los tiranos emplearon el poder para destruir las bases de la organización política basada en la vieja aristocracia, utilizando para ello incluso procedimientos sumamente expeditivos como la confiscación de tierras y sobre todo la sustitución de las antiguas agrupaciones gentilicias por nuevas divisiones territoriales. El tirano se presentaba, así, como defensor del *démos*, es decir, del pueblo; y lo hacía defendiendo a las nuevas clases de artesanos y comerciantes que basaban su riqueza en la posesión de bienes muebles. El *démos* aparece por primera vez implicado de lleno en una lucha que le interesaba vivamente, y lo hace apoyando un poder fuerte, representado por el tirano, frente a los jefes de las grandes familias aristocráticas. El ritmo de este proceso de lucha no decreció, pues el tirano era el primer interesado en que tal lucha se produjera.

Aunque ciertamente las nuevas condiciones económicas no se reflejaron de forma paralela e inmediata en la

sociedad, los círculos aristocráticos gentilicios, fuertemente particularistas, no tuvieron más remedio que plegarse ante el poder de los tiranos con el fin de mantener, aunque sólo fuese en cierta medida, sus privilegios. Y, a la vez, los tiranos se apoyaron en el *démos* para imponer unas reformas que en muchos aspectos tuvieron la clara intencionalidad política de integrar a amplias capas del pueblo en el ámbito de una sólida transformación social. Esta transformación se fundamentó en la creación de nuevas divisiones sociales y territoriales, que se apoyaron en un principio absolutamente nuevo y en muchos aspectos completamente revolucionario: conceder a los ciudadanos derechos y obligaciones proporcionales a la contribución económica de éstos al Estado.

Como se ve, a pesar de la multiplicidad de causas, las de tipo económico y social estuvieron, como casi siempre, en la raíz de los cambios sociales que llevaron a la aparición de los tiranos. Y entre estas causas de tipo económico y social más que político, probablemente fue concluyente, como volveremos a ver un poco más adelante, el hundimiento de la pequeña propiedad agrícola, aplastada por las deudas y oprimida por los grandes propietarios aristócratas. Quizá muchos de estos pequeños propietarios encontraron la salvación en el comercio realizado principalmente por vías marítimas. Sólo así pueden explicarse estas palabras escritas por Hesíodo:

Recuerda todas las faenas que atañen a cada estación y en especial las que se refieren a la navegación. Reconoce el valor de una nave pequeña, pero coloca tu carga en una grande, pues a mayor carga mayor ganancia habrá de añadirse a tu ganancia, siempre que los vientos mantengan lejos de ti su furia funesta. Cuando vuelvas tu cambiante espíritu hacia el comercio, quieras librarte

de las deudas y del hambre ingrata, te indicaré las leyes del mar estruendoso, aunque no soy entendido ni en naves ni en navegación[112].

Lo que nos cuenta aquí Hesíodo debió de ser una de las claves de la situación, pues la propiedad acababa siempre en manos de los grandes propietarios; y los campesinos como Perses, el hermano de Hesíodo, acababan por contraer deudas que, en los años de mala cosecha, no podían pagar. Entonces, para poder hacer frente a las exigencias de los propietarios, se vendían ellos mismos y sus familias. La esclavitud por deudas fue, quizá, el mayor problema generado por la intransigencia e incapacidad de los aristócratas, y su abolición, desde luego, fue uno de los argumentos utilizados por los tiranos para ganarse el favor del pueblo.

Siempre he tratado de imaginar la angustia que tuvieron que vivir todos los campesinos pobres para evitar vender a los miembros de su familia como esclavos y poder hacer frente así a las deudas contraídas. La situación debió de ser particularmente dura para las mujeres, que, sin duda, eran las primeras en ser vendidas a los propietarios acreedores.

b) Teognis: el cronista nostálgico

El proceso que estoy describiendo tuvo, como es natural, sus cronistas. La percepción que de todo este proceso de descomposición y demolición de los esquemas sociales que hundían sus raíces en la sociedad micénica tuvieron

112. Hesíodo, *Trabajos y días*, 642 y ss.

los aristócratas de sangre azul está perfectamente reflejada en los textos atribuidos al poeta Teognis de Mégara, un autor que vivió probablemente a caballo de los siglos VII y VI a.C. Teognis era un aristócrata con una clara conciencia de lo que estaba pasando, convencido de que los buenos tiempos en que la aristocracia había vivido con tranquilidad, controlando todos los ámbitos de la sociedad griega, estaban pasando para siempre. Él mismo sufrió algunas de las medidas típicas con las que los tiranos intentaban controlar la nueva situación, a consecuencia de la cual se vio obligado a marchar al exilio y a ver cómo sus tierras eran confiscadas. Lleno de amargura y de nostalgia reclamaba así venganza a Zeus:

Pero tú, Zeus Olímpico, haz que se cumpla mi justa plegaria y concédeme el gozo de algún bien en lugar de tantos males. Ojalá muera si no encuentro un respiro a mis malos pensamientos y no soy capaz de causar dolor a cambio de dolores. Pues tal es mi destino. Y no parece que se cumpla mi venganza sobre los hombres que se han adueñado de mis riquezas arrebatándomelas con violencia. Y yo, como un perro, he tenido que atravesar el barranco a través de un torrente cuya corriente me lo ha arrebatado todo. Ojalá pueda yo beber su negra sangre; ojalá me contemple algún dios que dé cumplimiento a todo tal como yo lo pienso[113].

No obstante, el mundo que el poeta añoraba no habría ya de volver, pues la sociedad se había hecho mucho más compleja. A pesar de ello, Teognis tendía, fiel a la vieja y simple mentalidad heroica, a dividir a los mortales sólo en dos grupos: en uno estaban él y sus compañeros de clase; en otro, los demás, especialmente esos nuevos ricos

113. Teognis, 341-350. Cf. También, en este sentido, 1199-1202.

que habían conseguido su posición social gracias a actividades que, como el comercio o la artesanía, a él y a sus compañeros aristócratas les parecían detestables. Al grupo en el que él se encontraba lo llamó los «buenos» *(agathoí)*, mientras que el otro grupo fue bautizado con el nombre de los «malos» *(kakoí)*. Es una división sencilla, que ignoraba la creciente complejidad social y reflejaba la simplicidad de la antigua sociedad aristocrática. Aunque parezca mentira, sigue siendo una visión que está presente en muchos de los análisis políticos que se efectúan aún hoy y que, quizá, reflejan todavía la añoranza de un mundo simple que no requería más que análisis simples.

Ciertamente para Teognis, fiel al modelo de la aristocracia hereditaria que la tiranía cuestionaba desde sus raíces, lo principal es el nacimiento; la riqueza que no es fruto del nacimiento, de la noble cuna, no significa nada y es incluso despreciable:

Buscamos siempre carneros, asnos y caballos de pura raza y cualquiera desea que se apareen con hembras de pura raza. Sin embargo, un hombre noble no desdeña casarse con una mujer plebeya[114], hija de un plebeyo, si eso le proporciona abundancia de riquezas. Tampoco una mujer se niega a ser la esposa de un hombre plebeyo, sino que desea al hombre acaudalado antes que al noble, pues ellas adoran la riqueza. Y el noble se casa con la hija del plebeyo y el plebeyo con la del noble. El veneno ha mezclado el linaje. No te extrañe, pues, que decline el linaje de nuestros ciudadanos, pues la nobleza se mezcla con la maldad[115].

114. El texto dice literalmente *kakén kakoû*, es decir «una hija mala de un malo». En textos como éste puede apreciarse la división social, vinculada a la sangre, de la que hablaba más arriba. He preferido traducir por «mujer plebeya» con la intención de que la traducción pueda entenderse por sí misma. En versos posteriores procedo de la misma manera.
115. Teognis, 183-192.

Es difícil expresar con mayor claridad la concepción aristocrática del mundo y la nostalgia por un tiempo que ya no habría de volver. La voz de Teognis es la voz de un hombre que no ha sido capaz de adaptarse a los nuevos cambios y denota la incompetencia total que la vieja aristocracia mostró a la hora de resolver los nuevos problemas sociales. En último término, esa manifiesta incompetencia fue la que facilitó el camino a los tiranos, que de una manera u otra liquidaron para siempre el mundo que Teognis añora en estos versos.

c) Un intento de mediación: Solón, el legislador poeta

El otro gran cronista de la situación es el ateniense Solón, que a comienzos del siglo VI a.C. se dio perfectamente cuenta de que la riqueza ya no dependía de la posesión de tierras y de que, por tanto, el mundo estaba cambiando radicalmente:

> Cada cual a su modo se afana. Uno recorre el mar rico en peces deseando llevar en sus naves riqueza a su casa. Azotado por terribles vientos no busca abrigo ninguno para su vida. Otro [...] en cambio, ara la tierra llena de árboles y trabaja a jornal todo un año. Otro [...] se gana el sustento con sus manos, otro conociendo las normas del arte poética. A otro lo hizo adivino el rey Apolo, el flechador, y ve la desgracia que desde lejos a un hombre lo acecha [...] Otros, los médicos [...][116].

Como puede verse en este fragmento, oficios que nada tienen que ver con la actividad ligada a la tierra eran ya comunes en el siglo VI a.C. De hecho, la sociedad que late

116. Solón, Fr. 1 D, vv. 43 y ss.

Retrato de Solón. *Un hombre que entendió la práctica política como un ejercicio de dignidad. Sus palabras y sus actos lo han hecho inmortal.*

en los versos de Solón empezaba a no parecerse demasiado a la antigua sociedad agraria, replegada en sí misma y que se resistía con fuerza a cualquier tipo de cambio. Ciertamente, fue la incapacidad de las aristocracias para armonizar la existencia simultánea de ciudadanos enriquecidos y campesinos arruinados y esclavizados por las deudas lo que hizo, como ya he dicho en líneas anteriores, que los tiranos florecieran. En el caso de Atenas, la presencia de Solón retrasó un fenómeno que en otras partes estaba ya en pleno auge. Sin embargo, su figura, por importante y singular que sea, no evitó que incluso en Ate-

nas aparecieran los tiranos. Ni siquiera la presencia de hombres geniales hace que la historia se desvíe o se detenga. Sólo se retrasa.

Como en otros lugares de Grecia, la aristocracia ática estaba formada por unas cuantas familias que se llamaban a sí mismas los *eupátridas*, es decir, los «bien nacidos». Los miembros de estas familias poseían tierras por toda el Ática y se repartían todas las magistraturas y cargos públicos. La tensión entre estos viejos aristócratas y los campesinos aplastados por las deudas, de un lado, y los representantes de la nueva riqueza no vinculada a la tierra, de otro, hizo que en el año 594 a.C., quizá en un intento de evitar soluciones basadas en la violencia, Solón fuera nombrado *arconte* e investido de poderes especiales para tratar de evitar el conflicto. Probablemente Solón tenía a la sazón cuarenta años de edad.

Lo que sabemos de Solón se debe, sobre todo, a sus versos, pues su vida se vio envuelta desde muy pronto en la leyenda. De las leyes que puso en marcha tenemos una idea bastante completa gracias a las citas de autores posteriores que con frecuencia recurren a ellas[117]. Aun con todas las limitaciones que casi siempre aparecen cuando intentamos acceder a la vida de los antiguos griegos, Solón era un eupátrida miembro por tanto de una de las familias de la aristocracia ática. El panorama social que le tocó vivir hasta su arcontado no debió de ser muy diferente del de la mayoría de las ciudades-estado de la Grecia de la segunda mitad del siglo VII a.C. El desarrollo del comercio había propiciado, también en Atenas, la apari-

117. La *Constitución de Atenas*, de Aristóteles, y la *Vida de Solón*, de Plutarco, son fuentes muy asequibles y, probablemente, basadas en obras del propio Solón que se han perdido para nosotros.

ción de una nueva clase de hombres que, a pesar de haber conseguido que las leyes se escribieran, no habían podido cambiar el signo aristocrático de la legislación. Estos hombres nuevos pretendían ahora participar en el poder.

Por otra parte, un número probablemente significativo de campesinos libres que eran, a la vez, pequeños propietarios se veía reducido a la esclavitud al no poder pagar sus deudas a los grandes propietarios, que, de esta manera, se quedaban con las tierras. La situación desesperada en la que se debieron ver envueltas tantas familias, probablemente conmovió incluso a algunos miembros de la aristocracia, que sintieron que la situación de los campesinos había llegado a un extremo insoportable. De esta manera, se avinieron a aceptar la discusión, al menos, de algunas de las viejas demandas de los campesinos: un nuevo reparto de la tierra y nuevas leyes que redujeran en alguna medida el poder casi omnímodo de los aristócratas.

En este contexto, Solón aceptó el papel de mediador, algo que todavía continúa sorprendiéndome. Un hombre nacido más o menos a mitad del siglo VII a.C. en el seno de una familia de aristócratas ricos intentó mediar entre los de su propia clase y la multitud de desheredados a los que la fortuna o las leyes habían condenado a la desesperación. Y lo hizo con una imparcialidad y objetividad absolutamente encomiables. En su propia obra puede verse muy claramente esa política de equilibrio entre ambos partidos[118], una política que lo caracterizó durante toda su vida y que defendió de manera casi heroica en su época del arcontado:

118. Permítame el lector que use este término, obviamente anacrónico, pero útil para que cualquiera pueda entender a qué me refiero. Hablo de dos partidos: el del pueblo y el de la nobleza aristocrática.

Y vosotros, los que siempre hasta hartaros tuvisteis riquezas, sosegando el violento corazón dentro del pecho, contened vuestra arrogancia. Pues son ricos muchos malvados y hay muchos buenos que de todo carecen. Mas nosotros no cambiaremos la virtud por la riqueza, pues aquélla está firme, mientras que la riqueza ora uno, ora otro la posee[119].

Este fragmento es muy revelador en todos los sentidos. Pero lo será más todavía si el lector cambia las palabras «malvados» *(kakoí)* y «buenos» *(agathoí)* por «plebeyos» y «aristócratas» respectivamente. No se trata de un cambio sin importancia, pues, como hemos visto algunas líneas más arriba, es, en realidad, el sentido político que cabe dar a estas palabras. Por lo demás, Solón no sólo exhorta a sus iguales a que moderen su excesiva ambición de riquezas, sino que, insólitamente, emplea un tono que podría calificarse de amenazante.

Pero la figura de Solón no representa sólo el deseo de mediar entre dos mundos con la intención, ya de por sí honrosa, de conseguir un equilibrio justo. Solón comprendió y asumió que la situación del pueblo era completamente injusta y quiso remediarla de una manera que me atrevo a calificar de política, pues lo intentó (y consiguió de hecho), a la vez que trataba de evitar un conflicto social que podría haber derivado hacia una catástrofe muy fácilmente.

Con esta idea como guía, Solón hizo abolir las deudas y promulgó leyes que tenían como objetivo impedir para siempre que alguien pudiera ser esclavizado por tal motivo; a la vez, en un intento que realmente dignifica su figura, hizo que los atenienses que habían sido vendidos como esclavos por esa razón fueran buscados, liberados y de-

119. Solón, Fragmento 5 D.

vueltos a su patria. Sólo por esto, la historia debe a Solón un lugar en su índice de héroes. El propio Solón nos describe el sentido de las reformas que sus leyes emprendieron. A mi juicio, se trata de una labor titánica; una labor esencial no sólo para sus conciudadanos atenienses o para sus compatriotas griegos en general, sino para todos los seres humanos de todas las épocas:

Arranqué de la negra tierra los mojones hincados por todos los lugares; de una tierra que antes era esclava y ahora libre. A Atenas, nuestra patria [...] devolví a muchos hombres que habían sido vendidos con razón o sin ella y a otros que, obligados a exiliarse por su extrema pobreza, habían olvidado ya la lengua de Atenas. A otros que aquí mismo sufrían vergonzosa esclavitud, temblando ante el humor de sus amos, los hice libres. Todas estas cosas las hice poniendo en armonía la fuerza y la justicia [...] También escribí leyes igual para el plebeyo que para el noble, aplicando a ambos una justicia recta [...] Si yo hubiera hecho un día lo que a unos agradaba, y lo que a los contrarios al día siguiente, de muchos hombres esta ciudad hubiera quedado viuda. Así que, buscando ayuda en todas partes, me revolví como un lobo en medio de los perros[120].

Pocas veces los ideales políticos y las conquistas sociales han tenido una expresión más atinada y hermosa que en estas líneas. Solón, en efecto, se hizo cargo de la situación e intentó controlarla, en beneficio de todos, tratando de evitar el desbordamiento violento de un pueblo que, en la práctica, no gozaba de ningún derecho. Pero sus reformas no quedaron sólo en esto.

Dividió a la población en cuatro clases de acuerdo con la producción de las tierras. La primera clase, la más rica, fue llamada los *pentakosiomedímnoi*, pues debía tener

120. Solón, Fragmento 24 D.

una producción que no fuera inferior a 500 *medimnos* de cereal o su equivalente en aceite o vino[121].

Tras la clase de los *pentakosiomedímnoi* estaba la de los caballeros o *hippeís*, que debían producir entre 300 y 500 medimnos y costearse, igual que la primera clase, el servicio militar en la caballería. Después Solón estableció la clase de los *zeugitas*, palabra que significa literalmente 'pareja o tronco de animales', es decir 'yunta'. Así pues, el zeugita, yuntero o yuguero, era el propietario de una yunta de bueyes y tenía, por tanto, recursos para mantenerlos; debía ingresar no menos de 200 medimnos y costearse su equipo de infantería pesada. Finalmente estaban los *tétes*, que no podían costearse su equipo de infantería. Estos últimos acabaron por servir fundamentalmente en la armada y tuvieron un peso decisivo en el período democrático.

Una vez establecido este censo, basado en la producción de la tierra y no en el nacimiento (lo que significaba el fin de la aristocracia como «mérito» político), Solón repartió los cargos públicos según estas nuevas clases sociales. A mi juicio, fue una innovación completamente revolucionaria que abrió las puertas de par en par al nacimiento de la democracia. Y no sólo porque abolía el sistema gentilicio de poder, sino porque daba a la producción, es decir, a lo que los ciudadanos aportaban al Estado, el papel protagonista, al tiempo que reconocía derechos a aquellos que apenas podían aportar nada. Y así, a la pri-

121. El *medimno* era una unidad de medida para sólidos equivalente a unos 52 kg y pertenecía al sistema de pesos y medidas de la isla de Egina. Con el fin de que el lector pueda hacerse una idea cabal, debo decir que para cosechar 500 medimnos eran necesarias 16 hectáreas de tierra aproximadamente; 10 para cosechar 300, y 6 o 7 para cosechar 200. Con el tiempo, una dracma, la moneda ateniense por excelencia, fue considerada equivalente a un medimno.

mera clase le correspondieron los cargos de carácter financiero y las magistraturas supremas, las desempeñadas por los llamados *arcontes*. Pero permítame el lector, de nuevo, una pequeña explicación antes de seguir. Estoy seguro de que le ayudará a comprender mejor la tarea a la que Solón tuvo que enfrentarse.

Los arcontes eran los cargos públicos más importantes de la ciudad de Atenas. En épocas anteriores al período que estoy tratando de ilustrar sólo había un arconte, y el cargo, que era hereditario, únicamente podía ser desempeñado por un miembro de la familia de los *Códridas*, un nombre que nos retrotrae al antiguo mundo aristocrático enraizado en leyendas que incluso iban más allá de los tiempos narrados por Homero. Codro (*Códridas* significa 'descendientes de Codro') era hijo de Melanto y descendiente de Neleo, el padre de Néstor. Era, pues, nada menos que pariente del dios Poseidón. ¡Cómo debió impresionar tal genealogía a los atenienses comunes en los años oscuros que sucedieron a la caída de Troya! El suyo era un mundo regido por hombres que se emparentaban con los propios dioses y se atribuían hazañas que les concedían el derecho de propiedad sobre las tierras y sus habitantes. La tarea de cambiar ese mundo debió de suponer para Solón y para los que, como él, desafiaron ese estado de cosas, un esfuerzo formidable, pues la gente común contemplaba a aquellos aristócratas como quien contempla una especie de remedo de los dioses.

De hecho, cuando los Heráclidas invadieron el Peloponeso (la leyenda que, como hemos visto, pretendió dar una base mítica a la invasión de los dorios), Melanto, que había sido expulsado de Pilo, emigró a Atenas. Una vez en la ciudad, Timetes, el último descendiente del legendario rey Teseo, le traspasó los derechos de realeza sobre Atenas en pago

por la ayuda que Melanto le había prestado en su lucha contra el rey de Beocia. De esta manera, una familia que en último término descendía de Neleo, el legendario hijo de Poseidón, el que fue amamantado con la leche de una de las yeguas de su padre, el fundador de la «arenosa» Pilo, el padre de Néstor, se instaló, de manera hereditaria, en el trono de la ciudad de Atenas. A Melanto lo sucedió, como era natural, su hijo varón, Codro. En este contexto se entiende perfectamente el significado original de la palabra *arconte,* una palabra que significa literalmente 'el que manda'.

Éste es el tipo de poder, de tradición mítica, al que los legisladores de la Época Arcaica pusieron coto. Hay auténticos héroes anónimos que, no sabemos exactamente cuándo, redujeron el poder de este arconte a un período de diez años y consiguieron que el cargo dejara de ser privilegio exclusivo de la familia de los Códridas. De esta manera, el arcontado pasó a ser desempeñado por cualquiera de las familias aristocráticas de abolengo, los llamados *eupátridas* o 'bien nacidos', que establecieron su dominio tan sólidamente que sólo el advenimiento de la democracia pudo cambiar la situación. Finalmente, el arcontado fue desempeñado, ya en época predemocrática, por un colegio de nueve hombres que eran sustituidos cada año.

Como hemos dicho un poco antes, Solón determinó que el arcontado fuera desempeñado por los miembros de la primera clase, la de los pentakosiomedimnos, y también que fueran elegidos de entre los que pertenecían a esta primera clase los magistrados del decisivo tribunal del Areópago[122]. Éste tradicionalmente se encargaba de vigilar la administración pública y la conducta de los par-

122. Su nombre es debido a que se reunía en la colina de Ares, el dios de la guerra, muy cerca de la Acrópolis.

ticulares, pero Solón amplió sus atribuciones de suerte que también pasó a vigilar las deliberaciones de las asambleas y se encargó de la educación, lo que añadió al prestigio que ya tenía un poder muy importante en el devenir de los asuntos públicos. Las reformas democráticas posteriores siempre fueron en la dirección de restringir progresivamente los poderes del Areópago, aunque el tribunal conservó casi intacto su prestigio, quizá debido a que, al ser un cargo vitalicio, la mayoría de sus miembros, los llamados areopagitas, eran ancianos. El respeto de los antiguos por los ancianos es proverbial y arranca, probablemente, del mítico Néstor, el anciano legendario al que todos escuchaban durante la guerra de Troya. Los griegos pensaban que la sabiduría necesita de la madurez y que, sólo por el hecho de haber sobrevivido, los ancianos merecían respeto y admiración.

La segunda clase, la de los *hippeís,* también participó en el control de las magistraturas más importantes, aunque no conocemos al detalle los ámbitos de poder que le correspondieron en esta época predemocrática. En todo caso, debieron de poder llegar a ser arcontes.

En cambio, a los *zeugitas* Solón les encomendó las tareas relacionadas con la policía y la administración, pero les prohibió el acceso a las magistraturas superiores, es decir, al arcontado. Finalmente, los *tétes*, los más humildes de los hombres libres, los que trabajaban como obreros, mercenarios o jornaleros, los que sólo podían alistarse en las filas de la infantería ligera y de la armada, no pudieron desempeñar ningún cargo público. Sin embargo, y en ello está, a mi juicio, la más extraordinaria contribución de Solón a lo que podríamos considerar la historia esencial de la dignidad del ser humano, les fue reconocido por primera vez el derecho electoral en la Asamblea Popular, la

Ecclesía, y en el poder judicial, la *Heliea*, de cuyos elencos formaron parte, con frecuencia decisiva, para siempre.

Este proceso que estoy contando está relatado con detalle en la *Constitución de los atenienses* de Aristóteles. No me resisto a citar un párrafo que describe, con el estilo conciso que caracteriza al filósofo de Estagira, las reformas decisivas de Solón:

Solón dispuso la constitución del modo que sigue: por censo los distribuyó en cuatro clases: los pentacosiomedimnos, los caballeros, los zeugitas y los tetes. Asignó el desempeño de las magistraturas más importantes a hombres pertenecientes a los pentacosiomedimnos, los caballeros y los zeugitas, es decir, los nueve arcontes, los *tamías*[123], los *Once*[124] y los *colacretas*[125] [...] Y en relación con los tetes, hizo que solamente formaran parte de la asamblea y de los tribunales[126].

Una vez designadas las clases que debían desempeñar cada cargo público, Solón empezó a generalizar el sistema del sorteo en vez de la elección, una medida que hoy con-

123. Eran los tesoreros. En Atenas, los más importantes eran los de Atenea. Custodiaban el dinero que era destinado para fines religiosos y militares. En el siglo V a.C. (año 434) se instituyó un colegio similar de *tamías* para los otros dioses.

124. Los *Once* eran los encargados de la cárcel. Formaban un colegio de diez miembros, como los *tamías*, y un secretario. Podían hacer ejecutar, sin formalidades previas, a ladrones, bandidos y cierto tipo de delincuentes (especialmente a aquellos que vendían como esclavo a un hombre libre) que eran sorprendidos *in flagrante*. Si el delito no estaba claro, debían remitirlos al tribunal.

125. Eran funcionarios del tesoro que, según parece, habían desaparecido ya en época de Aristóteles. Cobraban los impuestos y los entregaban a los *tamías*. Su nombre tiene relación con alguna suerte de función sacerdotal, pues literalmente significa 'los que trocean las víctimas'.

126. *Constitución de los atenienses*, 6.3.

sideraríamos propia de una democracia radical. Cada ciudadano, por el hecho de serlo, tenía la obligación de servir al Estado con el desempeño, por sorteo, de las magistraturas que habían sido asignadas a su clase.

El lector debe reparar en la importancia decisiva que en el desarrollo posterior de la constitución política habría de tener la utilización del sorteo en la designación de los cargos públicos. De hecho, suponía el embrión de uno de los principios sagrados sobre los que habría de sustentarse después la democracia ateniense: la *isonomía*, es decir, la 'igualdad ante la ley'. El que los cargos públicos fueran desempeñados, con alguna excepción, por sorteo y no por elección suponía toda una filosofía democrática que, entre otras cosas, trataba de evitar la generación de una «clase política» que, mediante el sistema de elección, se perpetuara en el poder. Y no sólo esto, pues el sorteo de las magistraturas hacía que cualquier ciudadano tuviera la experiencia de ser gobernante (*(árchein)* cuando le correspondía el desempeño de una magistratura y, a la vez, de ser gobernado *(árchesthai)* cuando cesaba en el desempeño de su cargo. Desde mi punto de vista, ésta es una de las características esenciales de la democracia tal y como la entendieron los griegos antiguos; una característica que, con el paso del tiempo, han perdido por completo las democracias modernas. En efecto, al basar el acceso a los cargos públicos (de naturaleza no sólo política sino también judicial) en los procedimientos de elección o designación, las democracias modernas han generado una clase política (y judicial) que ha alejado al pueblo de la tarea de gobernar para constreñirlo, exclusivamente, al ámbito de ser gobernado. Probablemente Solón vio este peligro cuando estableció el sorteo como sistema de acceso a las magistraturas. Y no sólo este peligro, sino otro que es una

de sus consecuencias: el riesgo de que una clase dirigente, refrendada por el voto del pueblo, acabe transformándose en una auténtica oligarquía.

La legislación de Solón incluía muchas más iniciativas y reformas. En conjunto, ya lo he dicho, la obra de Solón me parece una hazaña que dignificó para siempre a todos los hombres, traspasando las fronteras de la antigua Grecia. Así, en el año 451 a.C., cuando el incipiente Estado romano intentaba darse por primera vez un cuerpo de leyes que pusiera fin al enfrentamiento entre patricios y plebeyos, la tradición nos cuenta que una comisión de tres miembros fue enviada a Grecia para estudiar con detalle las leyes de Solón. El conflicto que se planteaba en Roma no era muy diferente (aunque quizá más complejo todavía) del que se había planteado en Grecia y, concretamente, en Atenas. Quizá por entonces en Roma ya habían oído hablar de ese legislador poeta que se había vanagloriado de envejecer aprendiendo algo cada día. El hecho es que, a su regreso a Roma, la comisión fue tomada muy en serio y el tribuno Terentilio Arsa propuso, con éxito, que se hiciera cargo del gobierno una comisión de diez varones patricios (los llamados *decemuiri*); el orden constitucional vigente fue suspendido momentáneamente mientras los *decemuiri* realizaban su trabajo legislativo. Al cabo de un año presentaron un conjunto de leyes escritas sobre diez tablas (que más tarde serían completadas por otras dos más) que representan el embrión del derecho moderno. Las tablas originales se perdieron en el año 390 a.C., cuando los galos incendiaron Roma, pero su impulso ya no flaquearía mucho. La fama de hombre justo de Solón traspasó muy pronto, como vemos, las fronteras de Atenas.

Con todo, Solón no logró completamente lo que pretendía ni pudo impedir ulteriores disturbios sociales. Los

Pnýx, colina en la que se reunía la Asamblea Popular de Atenas. *El templo de la democracia. Desde este lugar los antiguos atenienses, reunidos para decidir sobre toda suerte de asuntos, contemplaban orgullosos su ciudad. En este lugar, normalmente solitario e ignorado por los turistas, es difícil sustraerse a la emoción y a la nostalgia. A la derecha puede verse una de las más hermosas vistas de la Acrópolis; en el centro está el ágora y al fondo, abigarrada, la ciudad de Atenas.*

datos históricos que podemos inferir de los años posteriores a sus reformas nos muestran una cierta inestabilidad que, en último término, trajo también a Atenas la tiranía. Sabemos, por ejemplo, que entre los años 590 y 586 a.C. no hubo nombramientos de magistrados; que el arconte del año 582 a.C. desempeñó su cargo más de dos años en lugar de uno sólo, y que, al final de su mandato, fue expulsado poco antes de que se nombraran diez arcontes. Sin embargo, las reformas de Solón calaron tan profundamente en el espíritu de los atenienses que, de los diez arcontes nombrados, sólo cinco eran eupátridas; los otros cinco eran tres agricultores y dos artesanos.

Solón fue un mediador, un árbitro, un junco flexible en una época de hierro. Su figura tiene para mí el halo de los héroes reales que se enfrentan con la epopeya de encauzar la historia y hacer que ésta discurra por los cauces que marcan la dignidad y el progreso. Sin duda alguna él fue

consciente de esta suerte de misión que, por razones que probablemente le parecieron incomprensibles, puso en sus manos el destino de los hombres, pues, con la razón que se basa en la experiencia que él mismo había conocido, nos dice que otro «no habría contenido al pueblo ni habría cesado hasta que, batiendo la leche, hubiese sacado la manteca. Yo entre éstos, igual que entre dos ejércitos, me interpuse como límite»[127].

Quizá la debilidad de la Constitución política de Solón radicara en el hecho de que su división en clases seguía, en el fondo, basada en la propiedad de la tierra (aunque favoreciera a los pequeños y medianos propietarios) y perjudicaba los intereses de los comerciantes y artesanos. Quizá tampoco logró que el Areópago, la Asamblea y la Heliea[128] actuaran de manera coordinada, como miembros de un solo Estado. El hecho es que, retirado Solón de la escena política, las rivalidades y las luchas entre las diferentes facciones continuaron o reaparecieron.

Y así, los *pedieos* ('los habitantes de la llanura'), aristócratas eupátridas capitaneados por Licurgo (de la antiquísima familia de los Butadas), los *paralios* ('los que habitan las costas'), en su mayoría marineros, mercaderes y artesanos, todos pequeños propietarios, cuyo jefe era Megacles; y, finalmente, los *diacrios* ('los de las montañas'),

127. Cita del propio Solón que nos transmite Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 12.5.

128. Aun a riesgo de caer en un cierto anacronismo, creo que debo establecer un cierto paralelismo con el mundo de hoy que, sin duda, ayudará al lector a entender lo que quiero decir. Es como si en nuestro país el Senado (Areópago), el Congreso (Asamblea) y el poder judicial (Heliea) actuaran por su cuenta, sin representar las tres partes esenciales de un mismo cuerpo, de un todo que no es otra cosa que el poder emanado del pueblo.

La Acrópolis de Atenas vista desde la Pnýx.

campesinos y jornaleros bajo el mando de Pisístrato, acabaron enfrentándose. Por muchas razones, los paralios y los diacrios estaban llamados a aliarse contra los pedieos, pues la política injusta de éstos tuvo un efecto muy importante: la creación de una clase de ciudadanos cohesionada no tanto por lo que era en sí misma sino por aquello a lo que se oponía. En una palabra, momentáneamente se creó una verdadera clase social antiaristocrática que hizo que los factores de desunión entre los paralios y los diacrios pasaran a un segundo plano y se fueran perfilando una serie de objetivos comunes y un esbozo de organización para conseguirlos.

En todo caso, de este enfrentamiento surgió en Atenas el período de tiranía encarnado por Pisístrato y sus hijos, el período que la historia conoce como el de los *Pisistrátidas*. Gracias entre otros factores a las reformas de Solón,

cuyas leyes fueron respetadas por el propio Pisístrato, la tiranía no fue en Atenas más que un período intermedio; y un período que podríamos calificar de positivo en muchos aspectos, como nos indican muy claramente las fuentes griegas más prestigiosas. Así Aristóteles afirma lo siguiente:

> Pisístrato gobernaba con moderación, más como ciudadano que como tirano. En términos generales era humano e indulgente con los que faltaban y, además, prestaba dinero a los pobres para que pudieran llevar a cabo sus trabajos, de manera que pudieran mantenerse cultivando la tierra[129].

Otras fuentes anteriores a Aristóteles, pero igualmente prestigiosas, hablan de Pisístrato en términos muy parecidos[130]. En realidad, la tiranía fue en Atenas un paréntesis, una antesala por la que, inevitablemente, la sociedad ateniense tenía que pasar antes de entrar en la senda de la democracia.

Quizá a Pisístrato le ocurrió, como a la mayoría de los tiranos griegos, lo que ocurre a muchos personajes notables de la historia; su misión fue abrir caminos y, una vez abiertos, mostrárselos a la gente que nunca había sido capaz de verlos. Mas la historia suele ser cruel con quienes abren los caminos y hacen que el pueblo, olvidadizo, los transite. Los tiranos lo hicieron; iniciaron un proceso que, una vez cumplido, prescindió de ellos. El pueblo, con el poder recién adquirido, no quiso que nadie lo tutelara.

El embrión de la democracia crecía ya en el vientre de Grecia.

129. *Constitución de los atenienses,* 16.2.
130. Véase en este sentido, por ejemplo, Heródoto, *Historia,* 1.59, y Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso,* 6.54.

Epílogo

En Atenas, por primera vez en la historia humana, el pueblo decidió tomar las riendas de su propio destino y enfrentarse con los misterios del poder y de la política como quien se enfrenta a mundos en los que habitan enemigos y peligros desconocidos. La historia que siguió a Solón y a la caída de los tiranos en Atenas es la historia de la implantación de la democracia, de la razón y de la educación. Repentinamente, en un lugar pobre del este del Mediterráneo, muchos hombres creyeron que la Edad de Oro, el tiempo de la felicidad, el universo en el que todo era posible, no estaba en el pasado sino en el futuro. Pensaron que con el conocimiento basado en la razón podían comprender y transformar el mundo y creyeron que a través de la educación podían transmitir ese conocimiento a todos los ciudadanos, los presentes y los futuros.

Sin embargo, el empeño del pueblo ateniense, de todos los que creyeron en el triunfo de la razón, fracasó en buena medida. Las sombras del conglomerado heredado, de la superstición, de la cobardía y, sobre todo, del miedo a la libertad, no fueron vencidas ni por el pensamiento racio-

nal ni por la actitud ilustrada de buena parte de la sociedad ateniense, y durante siglos la luz de la razón, el resplandor del *lógos*, pareció apagarse. Hoy sabemos que, en realidad, no se apagó del todo, que los modelos creados por los antiguos griegos están aún vigentes y que tenemos la oportunidad de estudiarlos, de comprenderlos y de mejorarlos.

El estudio de ese proceso empieza en el siglo V a.C., el siglo de Pericles, y termina muy lejos de Grecia, con la muerte, en la lejana y mítica Babilonia, de un griego nacido en el norte, en la salvaje Macedonia, y llamado a romper, con su eterna mirada de hombre libre, el cerrado mundo de las naciones, de las razas y de las fronteras.

Conocemos ese período como la Época Clásica de la historia de Grecia. Una época fascinadora que nos ha legado algunos de los logros más asombrosos de la especie humana y también alguna de sus más hondas decepciones.

Si los lectores quieren, quizá aborde la tarea de contárselo en un próximo libro.

Bibliografía

La bibliografía que cito a continuación no es, obviamente, exhaustiva. Con ella he pretendido ofrecer a mis lectores una lista de libros que considero fundamentales por distinto motivo. No es una bibliografía moderna (aunque en ella hay libros muy recientes) sino útil, y he procurado, en la medida de lo posible, que estuviera en español. No la he seleccionado, en suma, pensando en los especialistas que puedan leer este libro (quizá ellos no la necesitan) sino en el lector común, interesado pero no especializado.

Todos los libros que aparecen en ella me han abierto los ojos en algún momento de mi vida y algunos están por encima de las modas y de los tiempos. Son clásicos.

También he incluido una bibliografía sobre traducciones de los autores antiguos que cito en el libro. Quizá haya algún lector, interesado en profundizar, a quien le resulte útil.

AUGUET, R., *Crueldad y civilización: los juegos romanos*, Orbis, Barcelona, 1970.

BENGTSON, H., *Historia de Grecia*, Gredos, Madrid, 1965 (hay reimp.: 1987).

BLANCO FREIJEIRO, A., *Arte Griego*, Instituto Español de Arqueología (CSIC), Madrid, 1984 (hay reimp.: 1997).

BLÁZQUEZ, J. M., y otros, *Historia de Grecia antigua*, Cátedra, Madrid, 1989.

BOARDMAN, J., *Los griegos en ultramar: Comercio y expansión colonial antes de la era clásica*, Alianza Editorial, Madrid, 1975 (hay reimp.: 1999).

BOWRA, C. M., *La Atenas de Pericles*, Alianza Editorial, Madrid, 1974 (2003).

CERAM, C. W., *Dioses, tumbas y sabios*, Destino, Barcelona, 1960 (hay reimp.: 2001).

COLDSTREAM, J. N., «Greeks and Phoenicians in the Aegean», en H. G. Niemeyer, ed., *Phönizier in Westen*, Instituto Alemán de Arqueología, Madrid, 1982.

CHADWICK, J., «Who were the Dorians?», *La Parola del Passato*, 166, 1976.

— *El enigma micénico. El desciframiento de la escritura Lineal B*, Taurus, Madrid, 1962; 2.ª ed. 1973 (hay reimp.: 1987).

— *El mundo micénico*, Alianza Editorial, Madrid, 1977 (hay reimp.: 1998).

DE STE. CROIX, G. E. M., *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Crítica, Barcelona, 1988.

DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Madrid, 1981 (hay reimp.: 2003).

ELLUL, J., *Historia de las instituciones de la Antigüedad*, Biblioteca Jurídica Aguilar, Madrid, 1970.

FARRINGTON, B., *Ciencia griega*, Hachette, Buenos Aires, 1957 (Icaria, Barcelona, 1986).

FLACELIÈRE, R., *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*. Hachette, Buenos Aires, 1959 (Temas de Hoy, Madrid, 1993).

GARCÍA GUAL, C., *Prometeo: mito y tragedia*, Hiperión, Madrid, 1979 (hay reimp.: 1994).

— *Audacias femeninas,* Nerea, Madrid, 1991.
GARCÍA LÓPEZ, J., *La religión griega*, Istmo, Madrid, 1975.
GODEL, R., *Une Grèce secrète*, Les Belles Lettres, París, 1960.
GRAVES, R., *La hija de Homero*, Edhasa, Barcelona, 1987 (hay reimp.: 1998).
— *Los mitos griegos* (2 vols.), Alianza Editorial, Madrid, 2001.
GRIMAL, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona, 1984 (hay reimp.: 1994).
GUTHRIE, W. K. C., *The Religion and Mythology of the Greeks*, Cambridge, *Ancient History*, 2.ª ed., vol. II, 1961.
HOMO, L., *Nueva historia de Roma,* Iberia, Barcelona, 1965 (hay reimp.: 1981).
IRIARTE, A., *Las redes del enigma,* Taurus, Madrid, 1990.
JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978 (Madrid, 1990).
JAMES, P., *Siglos de oscuridad. Desafío a la cronología tradicional del mundo antiguo,* Crítica, Barcelona, 1993.
KIRK, G. S., *El mito. Su significado y funciones en las distintas culturas.* Barral, Barcelona, 1973 (Paidós, 1999).
KOVALIOV, S. I., *Historia de Roma* (2 vols.), Akal, Madrid, 1973 (1989).
LESKY, A., *Historia de la literatura griega,* Gredos, Madrid, 1985.
LLEDÓ, E., *El Epicureísmo,* Taurus, Madrid, 1995.
LLOYD-JONES, H. (ed.), *Los Griegos*, Gredos, Madrid, 1984.
LÓPEZ FÉREZ, J. A. (ed.), *Historia de la literatura griega,* Cátedra, Madrid, 1988.
MONTANELLI, I., *Historia de los griegos. Historia de Roma,* Plaza y Janés, Barcelona, 1973 (hay reimp.: 1998).
MOSSÉ, C., *Las doctrinas políticas en Grecia,* A. Redondo, Barcelona, 1970.
NAVEH, J., *An Introduction to West Semitic Epigraphy and Palaeography*, Hebrew University, Jerusalén, 1982.
NESTLE, W., *Historia de la literatura griega,* Labor, Barcelona, 1959.
NILSSON, M. P., *Historia de la religión griega*, Eudeba, Buenos Aires, 1968.

— *Historia de la religiosidad griega*, Gredos, Madrid, 1969.
PARRY, M., *The Making of Homeric Verse*, Oxford University Press, Oxford, 1987.
PETIT, P., *La paz romana*. Labor, Barcelona, 1969.
RÉMONDON, R., *La crisis del imperio romano*, Labor, Barcelona, 1973.
RENFREW, C., *Arqueología y lenguaje. La cuestión de los orígenes indoeuropeos*, Crítica, Barcelona, 1990.
RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *La democracia ateniense*, Alianza Editorial, Madrid, 1975 (1998).
— *Fiesta, comedia y tragedia. Sobre los orígenes griegos del teatro*, Planeta, Barcelona, 1972 (Alianza Editorial, Madrid, 1983).
— *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Revista de Occidente, Madrid, 1966.
ROLDÁN, J. M. y otros, *Historia de Roma* (2 vols.), Cátedra, Madrid, 1987.
ROMILLY, J. De, *Alcibíades*, Seix Barral, Barcelona, 1996.
ROSE, H. J., *Mitología griega*, Labor, Barcelona, 1973.
ROSTOVTZEFF, N., *Historia social y económica del mundo helenístico* (2 vols.), Espasa Calpe, Madrid, 1967.
RUIPÉREZ, M. S. y otros, *Nueva antología de la* Ilíada *y la* Odisea, SEEC, Madrid, 1965.
— y J. L., MELENA, *Los griegos micénicos*, Historia 16, Madrid, 1990.
STRUVE, V. V., *Historia de la antigua Grecia*, EDAF, Madrid, 1974 (Akal, 1988).
VERDENIUS, W. J., «A hopeless Line in Hesiod: *Works and Days* 96», *Mnemosyne* 4.25 (1972).
VERNANT, J. P. y P. VIDAL-NAQUET, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Paidós, Barcelona, 2002.
VEYNE, P., *La sociedad romana*, Mondadori, Madrid, 1990.
VILLAR, F., *Lenguas y pueblos indoeuropeos*, Istmo, Madrid, 1971.

Autores griegos antiguos citados en el libro

APOLODORO

Para la *Biblioteca* de Apolodoro puede consultarse la traducción de J. García Moreno (Alianza Editorial, 2004).

ARISTÓTELES

Para *Política* véase la traducción de C. García Gual y A. Pérez Jiménez (Alianza Editorial, 1988) y para *Constitución de los atenienses* la de M. García Valdés (Biblioteca Clásica Gredos, 1984).

ESQUILO

Para *Los siete contra Tebas* (y toda la obra de Esquilo) puede consultarse la traducción de E. Á. Ramos Jurado (Alianza Editorial, 2004).

EURÍPIDES

Para las obras *Alcestis* y *Medea* puede consultarse la traducción de A. Guzmán Guerra (Alianza Editorial, 1999).

HERÁCLITO

Para los fragmentos de Heráclito puede consultarse la traducción de Alberto Bernabé en *De Tales a Demócrito: Fragmentos* (Alianza Editorial, 2.ª ed., 2001).

HERÓDOTO

Para la *Historia* de Heródoto puede consultarse la traducción de Carlos Schrader (5 vols., Biblioteca Clásica Gredos, 1977-2000).

HESÍODO

Para las obras de Hesíodo puede consultarse la traducción de Adelaida y M.ª Ángeles Martín Sánchez (Alianza Editorial, 2000) que incluye *Teogonía*, *Trabajos y días*, *Escudo* y *Certamen* de Homero y Hesíodo.

HOMERO

Para la *Ilíada* la traducción de Agustín García Calvo (Lucina, 1995) me parece extraordinaria, aunque exige esfuerzo por parte del lector. Puede leerse con placer la traducción de Luis Segalá (Espasa Calpe, 2005) y la de Emilio Crespo (Biblioteca Clásica Gredos, 1991).

Para la *Odisea* el lector puede consultar la traducción de C. García Gual (Alianza Editorial, 2005) y la de J. Manuel Pabón (Biblioteca Clásica Gredos, 1986).

LÍRICOS

Pueden consultarse las traducciones de Juan Ferraté en *Líricos griegos arcaicos* (Seix Barral, 1968; reeditada en El Acantilado, 2000) y las de F. R. Adrados en *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos* (Alma Mater, 1956) y en *Lírica griega arcaica* (Biblioteca Clásica Gredos 1980–1987–). Existe también una *Antología de la poesía lírica griega* a cargo de C. García Gual (Alianza Editorial, 2001).

PLATÓN

Traducción de F. García Romero para *Banquete* (1999); de L. Gil Fernández para *Fedro* (1998); de J. M.ª Pérez Martel para *Ión* y *Critias*, y de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano para *República* (1999), todas ellas en Alianza Editorial. En Biblioteca Clásica Gredos pueden hallarse también las de *Filebo* (Á. Durán, 1992) y *Timeo* (F. Lisi, 1992).

PLUTARCO

La obra citada en el libro *(Licurgo)* está dentro del volumen I de *Vidas paralelas*, traducido por Aurelio Pérez (Biblioteca Clásica Gredos, 1985).

SÓFOCLES

Para las obras de Sófocles, especialmente *Antígona* y *Edipo rey*, citadas en el libro, puede consultarse la traducción de J. M.ª Lucas de Dios (Alianza Editorial, 1998); para el resto, la de A. Guzmán Guerra (Alianza Editorial, 2001).

TUCÍDIDES

Para la única obra de Tucídides, la *Historia de la guerra del Peloponeso,* véase la traducción de A. Guzmán Guerra (Alianza Editorial, 1989).

Índice

PRÓLOGO, por Antonio Alvar 7

NOTA DEL AUTOR 17

HIJOS DE HOMERO

1. EL AMANECER DE GRECIA (2000 a.C.-1600 a.C.) ... 29
   Una civilización pacífica: la isla de Creta 29
   Las invasiones indoeuropeas: aparición de la guerra 40
   El nacimiento de los griegos: el mundo micénico .. 45
   La escritura 49
      Las escrituras cretenses 53
      El griego alfabético 61

2. EL AMANECER DE OCCIDENTE: EL MUNDO MICÉNICO (1600 a.C.-1200 a.C.) 65
   El universo de la *Ilíada*: una cultura de vergüenza .. 69
      El comportamiento de Agamenón 71
      Áte 78
      Agentes de *áte* 81
      Ménos 86

El marco político y social 91
Micenas 92
Los reyes micénicos 96
Rey y pueblo 104
La relación entre las familias reales: el matrimonio 109
Excluidos de todo: los esclavos 114
La clave del éxito: el destierro legal de las mujeres 127

3. EL ENIGMA DE LA EDAD OSCURA (1200 a.C.-800 a.C.) 196
El colapso micénico 199
El problema de los pueblos del mar. El paso de la Edad del Bronce a la Edad del Hierro 201
La invasión doria 209
Los dorios: ¿invasión exterior o levantamiento interno? 214
Consecuencias de la caída micénica 220
¿Colapso o continuidad? La consolidación institucional del modelo mítico micénico 224
El problema cronológico 230
¿Edad Oscura o error cronológico? 237
Homero, el «rehén»; el educador 240
Adivinos del pasado: los aedos 242
La épica micénica 247
El fin de los aedos: aparición de los rapsodos 255
El rehén 259
El educador 273

4. EL TRÁNSITO HACIA LA LIBERTAD. LA ÉPOCA ARCAICA (800 a.C.-500 a.C.) 278
El punto de partida: el descubrimiento de la individualidad 280
El marco físico: la pólis 282

Comercio y colonización: las razones del cambio 285
El impacto del nuevo mundo en el modelo político y social 287
Poesía y prosa: de héroe a ciudadano 291
Prosa y política 294
Poesía e individualidad 295
El equilibrio entre la individualidad y el entorno: la libertad y la ciencia 301
Libertad y elección 306
Safo o el desafío de la elección: el amor 309
El miedo a la libertad. El consuelo de la religión. 335
Las raíces de la democracia. La nueva sociedad surgida de la colonización 365
Los límites geográficos de la colonización 365
Consecuencias de la colonización 371

EPÍLOGO 434

BIBLIOGRAFÍA 437